悖论简史

哲学和心灵的迷宫

A BRIEF HISTORY OF THE PARADOX

PHILOSOPHY AND THE LABYRINTHS OF THE MIND

〔英〕罗伊·索伦森(Roy Sorensen) 著 贾红雨 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

悖论简史

——哲学和心灵的迷宫

〔美〕罗伊·索伦森（Roy Sorensen）

著作权合同登记图字:01-2005-5794
图书在版编目(**CIP**)数据

悖论简史:哲学和心灵的迷宫/(英)索伦森著;贾红雨译.—北京:北京大学出版社,2007.4
(悦读时光·人文探索)
ISBN 978-7-301-11638-8

Ⅰ.悖… Ⅱ.①索…②贾… Ⅲ.悖论—普及读物 Ⅳ.0144.2-49

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第022930号

书　　　名:悖论简史——哲学和心灵的迷宫
著作责任者:〔英〕罗伊·索伦森　著　贾红雨　译
责 任 编 辑:王立刚
标 准 书 号:ISBN 978-7-301-11638-8/B·0401
出 版 发 行:北京大学出版社
地　　　址:北京市海淀区成府路205号　100871
网　　　址:http://www.pup.cn　　电子邮箱:pkuwsz@yahoo.com.cn
电　　　话:邮购部62752015　发行部62750672　出版部62754962
　　　　　　编辑部62752025
印　刷　者:
经　销　者:新华书店
　　　　　　650mm×980mm　16开本　21.25印张　320千字
　　　　　　2007年4月第1版　2007年4月第1次印刷
定　　　价:32.00元

举报电话:010-62752024　电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

献给　　　　　　从来没有书献给他们的那些人

我们的理性有两个老是在那里会误入歧途的迷宫：一个是有关自由和必然性的大问题，尤其是恶的起源及其后果中的自由和必然性的问题；另一个是有关连续性和不可分性的问题。对连续性和不可分性的思考必然涉及到无限，连续性和不可分性似乎构成了无限的要素。前一个迷宫几乎困扰了整个人类，后一迷宫则只是折磨着哲学家们。

——哥特弗里德·莱布尼兹，《神正论》

无论在什么地方，我们都不会获得对事物的最好洞见，除非我们实际上亲见了它们从开始直到现在的生长……

——亚里士多德，《政治学》

目　录

图表目录

中译本序言

“这句话是用英语写的。”写下这句话，是否我就使得这本书没法被翻成中文了？

翻译应该翻得到位，要把原来语言写成的所有正确的句子都翻译成另一种语言的正确句子。所以，如果本序的第一句话被翻成“这句话是用英语写的”，那么这就是一个误译，而不是一个正确的句子。

如果那句话被翻译成“这句话是用中文写的”，那么翻译出的这句话就是正确的。但这样一来，译者就转换了原话的主题（转换了原话的英语句本性）。

如果那句话被翻译成“罗伊·索伦森序言中的第一句话是用英语写的”，那么译者就漏掉了该句话的自我指涉性。一个自我指涉句（比如，“这个句子很短”，“这本书中的所有句子都是黑体的”，“这里所列的这最后一个句子是自我指涉句”）就是一个关于它自身的句子。自我指涉性是语句、尤其是哲学语句的一个重要属性。比如“说谎者悖论”这个经典的句型就是一个自我指涉句：这个句子是错的。

按照翻译之谜的发明者，即哲学家 W. D. 哈特（W. D. Hart），我的译者是无法同时保全忠实、主题的连续性及自我指涉这三种属性的。我的译者红雨将面临一个无法解决的难题。

翻译这本书是一个挑战。书中满是各种各样的谜，这些谜涉及意义的模糊性，对于要前后一致地叙述什么东西来说，这些谜也设置了很多限制。红雨已经江郎才尽了——也许他现在有所突破了！

所以,我必须向红雨致歉。作者不应该要求他们的译者为不可为之事。

惟一减压的办法就是施压。我觉得,悖论是无法抵挡的。悖论打开了通向哲学的一条秘密通道——一条很多过去的大哲都走过的秘密通道。我诚邀读者加入这些大哲的行列。

前　言

数学家把素数(即质数)当作他们的原子,因为他们认为,所有的数都可以被当作素数的乘积来分析。我把悖论看作是哲学的原子,因为悖论是思想走向成熟的基本起点。

哲学更是由它的问题而不是它的答案来维系的。哲学的基本问题源于日常概念图式所存在的困难。这种种困难即悖论,就是以普遍问题和不断增加的对这些问题的回答而使一代又一代的人维系在一起的。

哲学一般是按悖论的论题或它的历史来叙述悖论的。对悖论史的研究将使我们有机会同时运用这两种叙述方式。

本书的指导原则是这样一个人类学假设:悖论发端于古希腊神话之谜,就像发端于德尔斐神谕、基督教信条和字谜游戏一样。因此,我遵循惯例,从古希腊哲学家开始。古希腊哲学家将非正式的口头争辩提升为"辩证法"。通过柏拉图的对话集,我们最清楚地了解了辩证法的程式。古希腊人的努力进而被推进,从而产生了当代逻辑的和辩证的关于历史和科学的概念。

悖论是使我们踟躇于太多的好答案之间的问题(在某些情况下,是假问题)。如果一个变形虫[1]分裂成两个,那它是否不再存在了呢?一方面,有机体可以使失去的一半身体复活。对母变形虫来说,问题就只在

---

[1] 变形虫(amoeba 阿米巴):一种变形虫属或相关属的原生动物,存活于淡水和土壤里,或成为其他动物的寄生虫。变形虫没有固定形体,身体主要由原生质组成,由一个柔软、有韧性的外膜包围着一个或一个以上的细胞核。——译注

于，她向来都是很能耐的；她产下了一个健全的第二变形虫。另一方面，变形虫的复制似乎像是自杀，因为新生的变形虫已不是作为原来的那个变形虫而存活的。将母变形虫与只是她的一个女儿相混同，是武断的。同样，说母变形虫作为自己的一对女儿而继续存活，与有机体是单体性的个体之原则相矛盾。

一般而言，悖论的某个答案单独看是很有说服力的。而势均力敌的对手之间的“拉锯战”则使问题保持了生气。古希腊人的兴趣就是被诸如惊奇而持久的对立之类的东西所激发的。

常识或许看起来是天衣无缝的、永恒的整体。但实际上它与地表类似：一个巨大板块之间的拼图游戏，这些板块相互间缓慢地摩擦、碰撞。地表的稳定是巨大的作用力和反作用力的结果。平衡不是完全的平衡；平衡之下，是持续的张力和张力之偶然的瞬间消退。悖论标志了我们常识世界的一系列缺陷。

知道了这些摩擦、冲突，我们就达到了理性本身吗？许多哲学家都催促我们去跟随争辩，无论它导向何处。苏格拉底甚至以死相随。但如果那些很有说服力的争辩将我们导向了相互冲突，那么我们该怎么办呢？

由赫拉克利特首先作出的一个激进回应是，接受矛盾这一现实。他认为，悖论无处不在。赫氏的这个思想由黑格尔、马克思和当今澳大利亚的辩证逻辑学家们继承了下来。

另一种极端的做法是将我们的不协调追溯到我们的感觉身上。巴门尼德抛弃了这种假象：即存在着许多变、动着的事物。他把现实设想成一个单一的整一体。芝诺的悖论通过从常识中提取出背谬而试图进一步巩固巴门尼德的结论。

大多数哲学家是温和的，他们试图调和知觉与理性。德谟克利特(Democritus)的折衷论认为，混杂的万物构成的是一个变化着的宇宙，构成万物的是在虚空中运动的、不变的且不可见的原子。唯理论者努力将调和引向有利于理性的方向。他们将悖追溯为先天洞察力的不足。随着

科学的兴起,经验主义者则达成了一个坚固的反面共识。他们将悖论追溯为误导性信息的泛滥。如果我们自己能消除迷信和不易察觉的错误,那么我们将有耐心去回答什么样的悖论是可以回答的,我们也将变得足够成熟,从而去承认我们对感觉之外的东西一无所知。悖论构成了唯理论者和经验主义者之间的经典争辩的轮廓,同时,悖论的轮廓也被两派的争辩所构成。要忠实地描述悖论,就应该将悖论置于当时一般的人类智识背景中去。没有这个背景,悖论就会变得像动物们的竞技杂耍一样。

我承认,悖论有时候应该加以孤立的研究。逻辑学家和数学家惯常将悖论堆积在一个诊疗设备上。二律背反、谬论和诡辩立于读者面前,就像被叫号的病人站在一个庞大的医疗屏前似的。通过分析法,我们了解了很多情况,但分析法却错过了那个更大的图像。可是,为什么老是会错过那更大的图像呢?

不管怎样,我对悖论的发展及其考古学方面感兴趣。因此,我的考察是更加悠闲的。尽管我对悖论有自己的看法,但我的主要意图是要使悖论回返到它们的起始处,回返到它们的最初秩序中去。

最深刻的悖论,其性格是外向型的,因而善于凸显它们自己。这些悖论或挑战,对强制性的普遍信念来说是自我启发的(self-illuminating):它们激发我们去找出它们的特性所在,激发我们去构设使我们知道应该如何去回应悖论的假设。常识总是错的吗?悖论表征了人类理性的脆弱吗?悖论指向的是不可言传的真理吗?漠视争辩是理性之举吗?

当亚里士多德的侄子卡利斯塞尼(Callisthenes)志愿为亚历山大大帝的远征作记录时,他就必然跟亚历山大一样被热情冲昏了头脑,从而导致计算上的失误。悖论的发现者使他们的历史学家也陷入同等的险境。我明白,探询者从看似安全的一段距离外探出脑袋是想看得更清楚些。但他最终是将一只脚立在一个可靠观察(solid-looking)的原理上,而将另一只脚立在实际上与这个原理不一致的另一原理上。我热衷于为探询者那不可靠的立脚点辩护,但此时我也就冒着自入歧途的危险了。在接下来

的章节中，我将在跨越两千年的时间中一再地冒此危险。我迟早会必然地同遭我所叙述的那些悖论的命运。我为我的错误道歉，但我也感谢引我犯错的那些错误。

我还要特别感谢他们：感谢《心》(Mind)的编辑应允我重印《心》(101/403，1992 年 7 月)第一章中的“蛋先于鸡”中的第 541—542 页这部分；感谢 V. 阿兰・怀特(V. Alan White)应允我引用他的致力于哲学诗歌的网站(www. manitowoc. uwc. edu/staff/awhite/phisong. htm)上的“二律背反”；最后，我要感谢达特茅斯(Dartmouth)大学的同事及我的学生对本书初稿的批评和建议。

第一章
阿那克西曼德和起源之谜

“……5,1,4,1,3——背完了”,一个疲倦的老头大叫道。

“您看上去精疲力竭,您在做什么?”

“我在倒背圆周率。”

路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)的一个哲学笑话就是这样讲述的。一个没有起源的人类个体是个近似矛盾的东西。然而,哲学自身或许就是带着这个悖谬而开始的。因为,此悖谬就是阿那克西曼德(Anaximander,约公元前610——前585)对有史以来的第一个悖论的解答。

我们来自何处?

人们喜欢追溯他们先祖的谱系。阿那克西曼德是人们的这种好奇心的集中概括。他说,每个人都是作为婴儿(只有被养育,才能存活)而开始他的人生的。阿那克西曼德推测道,第一群人是被动物养育的。希腊人知道鲨鱼生育的是活泼而自立的后代,所以阿那克西曼德猜想,第一群人是水上生物所生并由其抚养的。

但我们的这些动物祖先是从哪里来的呢?在这个问题上,阿那克西曼德似乎又走在时代之前。他猜测,这些生物有其无生命的先祖。

那么这些先祖的祖先又是什么东西呢?无论我们将这个系谱追溯得

有多远，我们总可以问，在此之前又是什么呢？没有一个开端，历史似乎就是不可能的。这是否就是维特根斯坦那个笑话的深意所在？

阿那克西曼德的一些同时代人可能曾将这个悖谬精巧地构设为一个不可能的等待(wait)：如果有一个无限的过去，那么我们就将耗费无数的时间来到达现在。无限的等待是无始无终的。但既然这里我们身处的是当下！所以，过去必定有一个开端。

与阿那克西曼德不同，这本书的读者对负数是熟悉的。我们可以这样来模拟(model)一个无限的过去：让 0 代表现在，-1 代表昨天，-2 代表前天，以此类推。对我们来说，在 0 之前有无穷多的数字，所以不会导致这样一个谜：即 0 是如何可能被达到的。一个无限的过去为什么应该比负整数的无限序列更让人困惑呢？

这个数学式的模拟似乎更适合于一个无限的将来。+1 可以代表明天.TIF;E +2 可以代表后天，以此类推。你可以想象自己遇到了一个神，他注定了要永远数数。每一个正整数都将被这个数字神数。

但负数不足以解决起源的悖论。对声称已经背诵了无穷多的数的人，我们的担心是，总会有某物产生于无。

什么是悖论？

在讨论是不是原始人创造了哲学的时候，第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)叙述道，“关于天衣派教徒(Gymnosophists)和德鲁伊特教徒(Druids)，我们得知，他们是用谜语表达他们的哲学的……”我把悖论看作是某种特殊的谜语。最古老的哲学问题是从神话演化而来的，这些哲学问题显露了它们所由之产生的文字游戏的痕迹。

构造诱惑人的谜语，是为了使坏答案看起来像个好答案。一个长、宽、高皆为 2 米的洞里有多少泥土？这个问题诱使我们回答：有 8 立方米

的泥土。而出谜者却提醒我们,洞里根本就没有泥土。

相反,神秘之谜似乎是没有答案的。没有答案之预感是如何得出的呢?途径之一就是通过用一种明显矛盾的方式来描述一个对象。当阿那克西曼德还是小孩的时候,他肯定问过那个古希腊之谜,“什么东西有口却从不进食,什么东西有床却从不睡?”(答案:河流)文学性的谜语丰富了神话的体裁。阿那克西曼德可能是从赫西俄德的《神谱》中得知斯芬克斯之谜的。我们从索福克勒斯的戏剧《俄狄浦斯王》中最为清楚地得知了这个谜语。斯芬克斯是个怪物,她用一个从缪斯女神那里学来的谜语质问路人:“什么东西早上用四条腿走路,中午用两条腿走路,晚上用三条腿走路?”她希望她的受害者们对谜语背后的隐喻保持无知。俄狄浦斯通过解喻而回答了这个问题:在生命的早晨,婴儿用四条腿开始人生,后来他学会用两条腿直立行走,最后他靠着一根拐杖蹒跚地度过他的晚年。悲哀的是,俄狄浦斯没能解决他自己的出身这个更深奥的问题(盲人先知提瑞西阿斯在其“谜样的话”中不断提到了这个问题)。

我们基本上不可能理解大多数的神秘之谜,除非谜底被揭开。驾驶飞机撞向世贸大厦的两个星期前,穆罕默德·阿塔(Mohammed Atta)打电话给拉姆齐·比纳尔谢赫[1](Ramzi Binalshibh)求教一个谜语:两根棍子,一个破折号(dash)和下面带有一根棍子的蛋糕——这是什么东西?比那西迷惑不解。911袭击之后,他才明白,两根棍子代表11,破折号(dash)就是撞击的意思(dash),下面带有一根棍子的蛋糕指的是9。

有时候,出谜者自己也处于困惑中。麦德·哈特问爱丽丝:“为什么乌鸦像一张写字台”的时候,他自己并不知道答案。麦德·哈特这个人物的设计者——逻辑学家刘易斯·卡罗尔也不知道答案。

---

[1] 穆罕默德·阿塔,“9·11”劫机事件的领头人,在美国航空航班11撞击世贸中心时丧命;拉姆齐·比纳尔谢赫,9·11袭击事件主要疑犯之一,已于9·11周年纪念日的当天在巴基斯坦落网。——译注

悖论的提出者无需将悖论的意思遮掩在含糊和隐喻背后，他完全可以“打开天窗说亮话”，因为谜语以其太多的好答案已使听众困惑累累了。来看看民间流传的这个悖论吧——“先有鸡还是先有蛋?”说答案是蛋，有一个貌似强有力的原则支持着：所有的鸡都从蛋里孵出的。然而麻烦的是，一个同样强有力的原则支持着相反的答案：所有的蛋都是鸡生的。

相冲突的证据通常都是不牢固的。我们的犹疑不决将被进一步的证据、新的测量方法和重新计算所消除。相较而言，悖论却无一例外都是浮动性的，只要一方似乎占了优势，平衡就会被另一方的发展所重新恢复。由工程学，我们知道，对称是最容易达到这种动态平衡的。如果我们将两块木板相互靠着支起（像这样支起：/\），那么它们之间对等的反作用力就会使它们保持站立。在“先有鸡还是先有蛋”的谜语中，这种对称是显而易见的。但我们还会碰到构造得更为复杂的谜语。

希腊人痴迷于对立斗争。他们赞赏那些由相反的答案之间的平衡所支撑的问题。他们的剧作家变得善于提炼悖论之矿。

悖论爱好者喜欢势均力敌而有悬念的比赛——尤其是当他的听众能预先说出正确结局的时候。小孩们都知道芝诺的运动悖论的答案：你能走出房间吗？箭能飞出一段距离吗？如果一只小乌龟稍稍占先一点开始跑，飞毛腿阿喀琉斯能追上这只乌龟吗？芝诺从逻辑的角度论证了这些问题是没有答案的，从而迷惑了他的听众。就像刘易斯·卡罗尔的爱丽丝一样，小孩们也知道是“某个地方出了错”——但他们全然不知道错误出在哪里。

通过表明我们没能掌握解决矛盾的前提条件，悖论也常常能够被消除。问题的逻辑设计者，把一个直接答案规定为答案，它不多不少、恰好提供了提问者所需的信息。当我问“阿那克西曼德和他的老师泰勒斯，谁是第一个探测星象的希腊人”时，我就给你提供了两个直接答案，并要求你选择正确的答案。你完全顺应了我的要求回答道，“是阿那克西曼

德”。在一个比如“地球的高与其周长的比是多少”之类的填空题中，提供给你的答案是无穷多的。阿那克西曼德回答道，“是1∶3”。（阿那克西曼德认为，地球的形状像狗喝水的钵子：一个圆筒形的东西，顶端凹陷，以防止水溢出。）如果直接答案没有一个是正确的，那么你就只能老老实实地置疑有一个直接答案是正确的这个预设了。

有时候我们把谜语的组成部分当成悖论：即当作最离奇的可能答案或者这个答案的依据，甚或当作所有可能答案的整个集合。

比如，加雷斯·马修斯（Gareth Matthews）将悖论定义为一个与概念真相矛盾的命题。他的例证是斯多葛派的学说：即，只有那些自知不自由的人才是自由的。

大多数哲学家认为，争辩在悖论中发挥着本质性的作用。R. M. 塞恩斯伯里（R. M. Sainsbury）把悖论看作是一个争辩的令人无法接受的结论——此结论的前提和推理模式都是可接受的。J. M. 麦基（J. M. Mackie）则认为，悖论就是整个争辩。

其余的哲学家认为，悖论就是这样一类命题的集合：这类命题单独看似乎是有道理的，但连起来看却不一致。按照尼古拉斯·雷舍（Nicholas Rescher）的看法，哲学的任务可以被定义为通过拒斥这类命题集合以解决悖论的各种途径。我们可以把这类集合看作是一个更有条理的悖论的答案之集合——这个更有条理的悖论，如果有其格式的话，其格式为：下面哪个命题是正确的？这个有用的格式没有预设，并把答案限制在直接答案的范围内。这个方法是希腊人发明的，我在本书中将按照希腊人的用法来运用此方法。

尽管我认为，悖论就是谜语，但我也认为，悖论的组成部分也可以在这个意义上——即玫瑰花的组成部分也可以叫做玫瑰花——被叫做悖论。玫瑰花是蔷薇科灌木，如果否认从这个灌木上剪下来的花仍是玫瑰花，将是迂腐的。

这个玫瑰花的类比让我想到伯特兰·罗素（Bertrand Russell）和维特

根斯坦之间的一次对话。学生时代，维特根斯坦喜欢在某个问题上猛想一阵，然后就宣布他的解答——就好像他的这个解答是沙皇颁布的告令似的。罗素责备他没有提供其结论背后的根据。维特根斯坦却惊嚷道：在他送玫瑰花给罗素的时候，难道他还应该把玫瑰花的根也一并送上吗？

哲学家对争辩的看法惊人地多样：有的认为争辩是解释，有的认为是预言，有的认为是思想试验，有的甚至认为争辩就是历史本身（就像战争仅仅是一个大论战的升温扩胀似的）。如果第一个指出下面这个加拿大国旗（图1.1）暗藏着一个争辩的人是哲学家，我是不会觉得有什么奇怪的。大家看看图案顶端的左、右白色区域。把前景和背景颠倒一下，你就能把这两个区域看作是成45度角的两个好争吵的人头像。



图 1.1

我认为悖论的任何一个好答案都不是依于争辩之上的，而可能是依于我们所看到的东西或者我们的常识。当月亮靠近地平线的时候，月亮是离地球更近了吗？亚里士多德的眼睛告诉他说，是；而他的天文学知识告诉他说，不是。凝视瀑布一段时间后，亚里士多德就看到，堤岸也明显在移动，而同时又好像是不动的。这里，某种不协调就似乎出现在单个的知觉中。建基于争辩之上（Argument-based）的关于悖论的定义与心理学家对诸如“视觉悖论”之类的幻觉——比如罗格·彭罗斯（Roger Penrose）的三角形（图1.2）——的描述相对立。罗格的这个三角形具有三

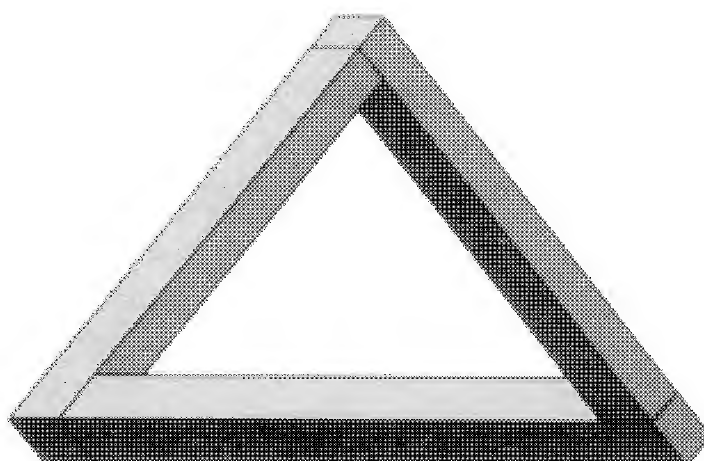


图 1.2

等边，因而也具有三等角。但如果我们问这三个角多大的话，我们就会“看到”，每个角似乎都大于60度。但因为三角形的内角之和只能是180度，所以，我们也只是半信半疑地相信这些角大于60度。可是，我们又无法否定我们的视觉印象。心理学家们认为，这种不协调是无法解决的，因为我们的视觉是一个分了工的系统。每一个智力单元中都仿佛包含一个制造基本判断的小矮人（微型人）。那么小矮人是怎样制造判断的呢？好吧，就算每个小矮人都是由更小的、甚至更低级的小矮人构成。但当我们追溯到可以用机械学来解释的生物习性的时候，这种对小矮人的分层就应该到头了。致力于角度判断的小矮人不能跟其他专于长度判断的小矮人交流。即使你用量角器测量了角度，小矮人也永远给出他自己的不容更改的判断。出于速度的考虑，我们可以把小矮人设想为是建基于少数几个用来处理一定数据的标准和简单规则之上的。这里没有用来交流和思考的时间。因而，小矮人都是独断的。他们经常为分歧所困。幻觉是我们为进化那些能够适应动态环境的知觉所必须付出的代价。

如果谜语的全部好答案都只是由小矮人（例如，作为视觉和言语之支持基础的小矮人）构成的有机体的判断，那么，冲突就不可能加以合理的解决。有可能的是，由于某个东西使得意见相左的小矮人们停止判断，悖论从而被瓦解。有些知觉幻象随着我们年龄的增长而消失。悖论或许

也是可以容忍的，因为在克制的时候我们也可以带有某种非理性的倾向（正如当一个自我调控的太空漫步者无视他对跌落的担忧之时那样），或者是因为我们渐渐沉迷于悖论（就像一个坠入爱河的男人沉迷于妒忌的时候那样）。但是，对小矮人设想这样的情况却是没什么根据的。

悖论要是可解决的，它就必须包含一个认知成分。故此，哲学家被依据理性我们对其答案可以相信或怀疑的那些悖论所吸引。此外，哲学家将悖论相对化为一种最有效的理性训练。有价值的东西恰是这样一些东西：它们妨碍了对答案来说最有利的东西。

尽管我认为哲学家夸大了争辩在悖论中的作用，但我个人发现，他们建基在争辩之上的关于悖论的定义是有教益的。在我养成了把问题都纳入逻辑模式来思考的习惯后，哲学对我才成了可理解的。我将按照一个特定的议程来研究那些伟大的哲学家，而不是以散漫的好奇心来研究他们。

史上最古老的悖论

阿那克西曼德的悖论的是：每个事物都有一个起源吗？阿那克西曼德的回答是：不，有一个无限者（infinite being），它载育万物而自身并不根源于任何其他事物。阿那克西曼德的理由可以被看成是为了避免一个无穷的倒退：有些事物当下存在，但并不永远存在；任何具有开端的事物都是从先于它而存在的他物那里获得其存在的；所以，必然有某物是没有起源的。

直到基督教时代，人们才达成某种共识：即宇宙不可能有一个开端。这里唯一的担心是，阿那克西曼德的论证是否为自因（uncaused cause）留有可能性呢？比如，有些哲学家想知道，自因能否被替换为有限事物的无限序列。每个负整数与 0 的距离都是有限远的，并且每个负整数都是

“出自”一个其自身与0的距离也是有限远的在先者：-1的在先者是-2，-2的在先者是-3，……此无限序列中的每一个成员都有一个起源(它的在先者)，并且其与当下(0)的距离都是有限远的，尽管对整个序列来说，并不存在一个起始点。

这就为人类的起源问题提供了一个替代性的解答。我们以有限事物间的一个无限关系来取代阿那克西曼德的那个无限之物的假设。尤其是，如果在父母和孩子之间存在的一个无限序列，并且大人能照顾自己的所有小孩，那么，就没有必要为人类去假设一个动物起源了。亚里士多德就赞赏这种解答。他认为，每个物种的历史都是无限古老的。因此，他认为，“先有鸡还是先有蛋”这个谜语是建立在一个错误的前提之上的。鸡和蛋没有哪一个是在先的，因为所有的鸡都是由蛋孵出的，而所有的蛋都是鸡生的。

查尔斯·达尔文(Charles Darwin)最终所证实的还是阿那克西曼德的假设；鸡和蛋出现的历史并非无限的久远，所以，必定先有蛋，或者相反。

阿那克西曼德关于人类起源的看法可同样地应用于鸡的起源问题。蛋需要孵化，而鸡需要饲养。因此，必定是某种非鸡的东西充当了父母的角色。因此，在鸡成形之前存在的是鸡蛋。

阿那克西曼德认为是某种水中生物抚养了人类。从现代生物学的角度看，这种看法是愚蠢的。但我认为，在蛋的优先地位上，当代进化论是赞同阿那克西曼德的。如果按照格利高·孟德尔(Gregor Mendel)的遗传学理论，转变成鸡这样的事情，就只能发生在一个下蛋者和它的蛋之间，因为一个特定的有机体在其整个生命的时间内，是不能改变它这个物种的特性的。这一点在遗传学上是毫无疑问的。但是，进化论又使得我们确信，有机体也可能无法正常地繁殖后代。所以，即使哪个特定的蛋是第一个鸡蛋这件事是不确定的，我们也能够知道，无论这个特定的蛋是哪一个，它都先于第一个鸡(不论这第一个鸡是哪一个)而存在。蛋的在先性

在生物学上是必然的，而不是逻辑学上必然的。如果按照吉恩·拉马克(Jean Lamarck)的特征习得理论(theory of acquired traits)的话，那么就应该是先有鸡的。

由于阿那克西曼德没有必备的生物学方面的知识，所以他对先有鸡还是先有蛋这个谜语的解答只是碰巧猜中而已。不过，在为自己的论证过程建立合理性根据这一点上，他还是值得我们大加赞赏的。

自因的涵义

阿那克西曼德的无限者告诉了我们关于过去的某些事情。但关于未来呢？每个事物都会终结吗？每个事物都会终结这一点是不可能的，因为我们永远可以问，下一个到来的是什么？但一个无尽的未来因其未完结性(incompleteness)，也是模糊得不能让人满意的。我们在各种不确定性——无限、模糊、偶然——中徘徊不定。这些不确定的概念尤其带有悖论倾向(paradox-prone)。但有时候，我们是无法避免这些概念的。由于阿那克西曼德将“阿派朗”(apeiron)[1]认作万物的普遍起源，所以他也将阿派朗认作普遍的命运。我们的有限世界就夹在这两个普遍东西的中间。

按照阿那克西曼德，我们的当下世界源于那个无限起源的分裂活动。如果你用一个管子把土、沙和微粒吹进水里，刚开始的时候，起泡的溶液是未区分开来的混合物。但过一会，水中的空气就升发走了，最粗糙的东西沉到底端，接着是稍精致一些的东西沉下来，最精致的东西沉在最上面。这些东西就是这样沉淀的。类似地，地球也是由一个潮湿的开端者通过沉淀的过程而产生的。当水退去，大地就显露出来。

---

[1] Apeiron，“阿派朗”，意为无限制，无边界，无规定，故现在中文一般译作“无定”。——译注

阿那克西曼德描绘了关于这些大地板块的第一幅世界地图。希罗多德(Herodotus)说这幅地图如此详细,以致学者们已经重绘了这幅图。阿那克西曼德用平衡来解释为什么地球没有永远地掉进虚空。关于这种平衡的本性,有好几种解释。亚里士多德认为,阿那克西曼德是借助了作用于地球的各力量之间的均衡。由于地球没什么理由要朝哪个方向运动,所以,它就呆在原地。

悖论何时变成了谬误?

阿那克西曼德把我们当下时代中的变化解释为对立间的斗争。白天的热让于与夜晚的冷,早上的湿露让位于中午的骄阳;冬天不得不让位于夏天,夏天也必须让位于冬天。所有事物都是趋向均衡的。这就是阿那克西曼德的《事物的本性》(*The Nature of Things*)一书中唯一保存下来的那一句话的要旨所在:“存在着的万物由它产生,毁灭后又复归于它,这是按照必然性进行的;因为万物按照时间的顺序为自己的不义而受到惩罚并相互补偿。”[1]是按照一般价值规范建构起他的法则的:对立方应该达到平衡。健康就是痛苦与美好、热与冷等之间的平衡。所有的变化都含有对先前错误的纠正。假设有某个对立方能永远居于强势地位,那么世界的秩序就将遭到毁灭。

阿那克西曼德时代的人们相信,好运和厄运也是趋于平衡的。据希罗多德记载,公元前540年,萨摩斯岛的波利克瑞特斯(Polycrates)在兄弟们的帮助下掌握了政权。通过谋杀了一个兄弟并将另一个兄弟流放从而巩固了自己的地位后,波利克瑞特斯与埃及的统治者阿玛西斯(Ama-

[1] 译文参考了汪子嵩等著的《希腊哲学史》。参见汪子嵩等:《希腊哲学史》,第1卷,人民出版社,1997年,第187页。

sis)缔结了一项条约。此后,泼利克瑞特斯便忙于实施他那看似取得了非凡成就的征服政策。这样一来,阿玛西斯就担心了,于是他给泼利克瑞特斯写了一封信,友好地告诫道:

> 得知作为朋友及盟友的你一帆风顺,是件高兴的事情。但我并不赞赏你的这些巨大的成功,因为我知道诸神是多么的怀有嫉妒心,所以我多少有点希望,我和我关心的那些在某些事业上取得成功的家伙,能在其他方面遭致失败。这样我们就能度过一个盛衰成败交替、而不是一个在一切方面都取得成功的生涯了。因为就我全部的见闻来看,我知道,没有一个好运不断的人,其结局不是悲惨的、接着完全一败涂地的。所以,如果你愿意听我的劝导,就请这样来想一想你的成功吧:想一想什么是你最看重的,什么是你最痛心失去的,然后把它抛掉,以便使它从此不再见于人世。如果此后你的成功仍没有与失意交错发生的话,那么请按我劝告你的办法再试一试。[1]
>
> 希罗多德 1920,第 3 卷,第 40 条

泼利克瑞特斯觉得将最让他伤心的是失去他的指环印玺。他因此召集一只战舰出海,并当着全体船员的面将指环丢进大海。五六天后,一个渔夫捕到一条大鱼。这是一条上等好鱼,所以他将这条鱼献给了泼利克瑞特斯。泼利克瑞特斯接受了这个礼物,并邀请渔夫和他一起分享这条鱼。可是泼利克瑞特斯的仆人们在剖鱼的时候,却发现了那个被丢进大海的指环。他们将指环呈给泼利克瑞特斯。当阿玛西斯得知这个令人震惊的失而复得的故事时,他断定,将一个人从他的命运中挽救出来是不可能的。因而他预测泼利克瑞特斯不久将遭致重大的不幸。果然,在泼利克

[1] 译文据王以铸的中译本而有所调整。参见希罗多德:《历史》,上册,王以铸译,商务印书馆,1997 年,第 212 - 213 页。

瑞特斯应波斯王之邀乘船去麦格尼西亚(Magnesia)的途中被残忍地谋害。

难道阿玛西斯犯了赌徒式的错误吗?阿玛西斯的错误而是在于以为平均律(the law of averages)是通过补偿而不是通过毁灭来发生作用的。一个硬币在公平的抛掷的时候,正面朝上和反面朝上的几率应该各是50%。如果硬币已连续五次正面朝上,那么第六次的时候它更可能是反面朝上吗?如果平均律是通过补偿来发生作用的,那么答案就是肯定的;正面的过多几率也就需要被反面的过多机率所抵消;但机率是没有记忆的。所以,平均律实际上是通过毁灭来发生作用的。不过,从长远来看,正面和反面的机率还是趋向于50%的,因为过多的好运会被同样多的厄运所抵消。

错误不同于悖论的地方在于,错误可以明白地加以诊断。这里,"明白"是对专家而言的。现代的赌场里满是仍然犯有上面那个赌徒式的错误的人。奇怪的是,关于平均律的这个错误只是到了17世纪才被澄清。在分析阿那克西曼德那个将毁灭混淆为补偿的错误时,我们很难不把时代弄错。"补偿悖论"的叫法更适合阿那克西曼德的时代。我们将阿那克西曼德的"宇宙正义"重新阐释为没有记忆的覆灭的结果,将会动摇他作为他自己的方法论(祛除着神学色彩的方法论)的激进代表者的形象。

我们理解阿那克西曼德的错误,因为我们自己也仍然在跃跃欲犯此类错误。甚至专家大意的时候也会犯有统计上的错误。新知识并没有使老方法失效。我们是分好了工的。为了工艺更加精纯而作出的现代分工,与为了应付偶然而对经验法则作出的古代划分是并驾齐驱的。如果新的分工不管用的话,就运用老的分工。所以,当行家们没有把握的时候,他们就会像生手们那样来思考问题。

阿那克西曼德关于对立的自然哲学是补偿悖论的一个典范。诸如物质或能量之类的自然量是守恒的。但如果认为运气也是守恒的,就将是错误的。我们可以考虑一下,看看年月是干的还是湿的,是热的还是冷

的，等等。因此，如果我们认为平均律是通过补偿来发生作用的，那么我们就会认为一个干的年月所缺少的，将因为一个湿的年月的慷慨施舍而趋向平衡。我们其实是将自己的偏好投射到了自然身上。因此，我们也将认为，自然中的根本力量也是通过补偿来发生作用的。

所有寻找自然规律的人都将注意到，自然中的有些事物是趋于平衡的。人类的平衡是通过监控和周期性地增、减人口数量来达到的。寻找规律的那些人把人类的这个平衡措施投射到大自然身上。所以我们看到，中国人为阴阳观念所主宰，印度人则痴迷于因果报应。有些人发现，运气在今生实际上没有达到均衡，对补偿原则的信任于是就使他们坚信，不均衡在前生或来世能得到解决。

补偿原则的必要条件是对过去事情的记忆。仅当从我们记住的事情中能够得出结论，记忆才是有用的。这类记忆必然是从先前的知觉那里获得其内容的，并且，如果我的厄运想要被好运所平衡的话，则这些内容必须是我的欲望很容易就能感受到的。因此，阿那克西曼德的补偿律也就有一个必要条件，即至少有一个超自然的监督者来实施监督工作。

事实上，阿那克西曼德首要强调的是世俗的解释。他取消了诸神的作用。而他的同胞们却把霹雳看作是宙斯的神枪。阿那克西曼德认为，雷和电是由风引起的。然而，阿那克西曼德最终还是把智力归因于那个无限。按照补偿律的话，那么运气就必定有一个记忆。发生了一件好事，更可能到来的就将是一件坏事，反之亦然。事物就是这样来来去去的。无限操控着万物的方向，操控着我们不得不遵从的方向。

我怀疑阿那克西曼德的那一点与众不同的神、人同形同性论倾向，被培植到一个无开端的过程的神秘特性所进行的活动中了。无限让人生发卑微之感。在孩子的成长过程中，我们为孩子们秉持的基本技能添加了过多的新技能。但如果这些新技能令我们失望的话，我们就会返回到下面这个更为基本的本能中去，即我们渴望父母的保护和引导。尽管阿那克西曼德特别反感神、人同形同性论，但他最终在本无神、人同形同性论

的地方误以为有神、人同形同性论。

现在的人们仍然按人的形象来刻画无限。我曾经从我所在的街区的一个比我大的孩子那里听到关于神的存在的宇宙论论证。这个论证的大意是:“每个事物都有一个原因;某物存在;所以,这个某物促成了万物而它自身却不是被促成的。”后来,同样是在我那个街区,我听到了反对意见。反对意见认为,上面那个命题,其结论与其第一个前提相矛盾。通过把第一个前提解释为只对那些依赖其他事物之存在的事物有效,我们可以避免这个矛盾。“第一因”不能也只是另一个偶然事物,因为如果那样的话,第一因的存在就将依赖于其他事物,于是我们就无法阻止无限的倒退了。第一因必须是一个不依赖于他物的存在。所以,第一因是万物的存在都奠基于其上的一个必然存在。这个第一因,我们一般称之为造物主。

第一因事实上会赢得大多数选民的赞同,包括赢得像4世纪的哲学家奥古斯丁这样的杰出人物的赞同。但奥古斯丁意识到,上面这个论证的基本步骤存在许多问题,其中不少的论证步骤会受到置疑。当年轻的奥古斯丁问道,创世之前,上帝在做什么。他得到的回答是:“在为那些提出此类问题的人准备地狱。”

对奥古斯丁的那个问题,也有温和一些的回答。当数学家J. E. 利特伍德(J. E. Littlewood)被问到这个问题的时候,他回答说:“这个问题肯定已经有了很多很多的回答。但我认为,创世之前,上帝在研究纯粹数学,然后他觉得做些应用或许是一个愉快的调节。”(1953,136)

第二章

毕达哥拉斯对公分母的求证

儿子：爸爸，你能帮我求出这道题中的最小公分母吗？
爸爸：天哪，儿子，不要告诉我人们还没有把它求出来。
当我还是孩子的时候，人们就在求证它了。

如何设计一个悖论？如何回答它？在此问题上，阿那克西曼德为我们树立了一个榜样。他的追随者们知道，解答需要规范地给出理由(reason-giving)。但是在组建命题的证据的实践上，这些追随者并未取得进展。在某种意义上，天文学和工程学给了古希腊人一个充满活力的起点。但对组建证据的实践而言，最大的影响则来自数学知识。

数学背景

阿那克西曼德的后继者们在基本方面接受了他的世界观。但是，希腊人对无限却一直耿耿于怀。希腊人把现实看成是确切的事物，而无限则是无边界的，无限制的，不确定的。真实确切的事物如何能建基于不确定的事物之上呢？

阿那克西曼德的继承者阿那克西美尼试图巩固无限的地位。阿那克西曼德认为无限是一个土、气、火、水的混合物。阿那克西美尼进一步认为，气是根本性的基础元素。火胀热成气；气冷缩成云，进一步冷缩，它就

变成液态水；然而再进一步冷缩的话，它就变成了土，再冷缩的话，它就变成石头。气成压缩状的时候，它就变得更冷，更稠，更厚，更黑。阿那克西曼德的对立面恰恰就只是气的稀与稠。量的变化为质的差别给出了理由。

如果现实的根本性质是量上的，那么算术和几何对现实的结构而言就是关键性的东西。埃及人在算术、几何上已经取得了一定的成就。据希罗多德记载，埃及人感兴趣的分数和几何，起源于法老王按耕地的多少向农民征税的运动。如果尼罗河泛滥而淹没了某个农民的部分财产，那么对他征的税就按剩下的耕地的多少减免。

数学史的阐释者们将埃及人对数学的兴趣描述为源于残酷的劳动。然而，所有推进了数学的文明也都推进了娱乐性的数学。一个被认为是莱茵纸莎草纸（Rhind Papyrus）制成的卷轴上记载有最早的算术和几何谜语。我们从这个卷册中知道，第十二王朝（约公元前2000－前1788）时的埃及人求出了一个与 π 很接近的近似值（3.16），并且他们知道无顶的金字塔的体积公式：$V = (n/3)(a^2 + ab + b^2)$。其中，a 和 b 是金字塔的底边边长，n 是金字塔的高。但莱茵纸莎卷轴也清楚地表明了埃及人的计算有严重的错误。埃及人是通过累加的办法来解决复杂问题的。

埃及数学是没有证据的，这一点让很多学者尤其是那些数学家们感到吃惊。而这一点对古代社会来说就是常例，而不是某种例外。巴比伦人、玛雅人及印度人对结论的证明也只有某种附带的兴趣。导向发现的步骤只是达到目的的工具。古代人并不把推理过程看作是应该加以公开展示的支柱性结构。一个建筑师无需使用透明的玻璃墙，以便让所有人都确信房梁是牢固的。早期的数学家满足于报道他们的发现。

希腊人改变了数学思维。他们的后代希望生活在玻璃房子里。

毕达哥拉斯学派

毕达哥拉斯（约公元前 582 – 前 500）认为，数学证据应该是在这种意义上公开的，即他的同行们将能检验推理过程。但毕达哥拉斯事实上排除了外在证据（甚或公理）。毕达哥拉斯学派的数学实际上与神秘的宗教条律相类似。

神秘使得我们很难猜测，毕达哥拉斯的这种坚持——对证明加以宗教仪式般的坚持——的基础是什么。根据已有的知识，我们可以推断，毕达哥拉斯学派对严格的演绎证明的要求源于精神的完善主义。毕达哥拉斯教导我们说，作为惩罚，我们的灵魂被囚禁在肉体里。我们的灵魂渴望重返它们由之所产生的神圣的天体。死亡并没有使不朽的灵魂获得解放，因为此后灵魂又转移到一个正在出生的动物身上。在历经了海、陆、空这些动物后，灵魂再次进入人类的身体中。所以，我们才说，吃肉其实是嗜食同类。

生命的目的是要按照我们身体里的最崇高的东西来生活。我们通过遵守禁忌（比如，通过斋戒、戒酒、戒色）来表达我们对神圣起源的敬畏。通过追求智慧，我们更加表达了对纯粹的渴望。毕达哥拉斯是称自己为哲学家（智慧的热爱者）的第一人。

最纯粹的探索是数学方面的。在数学领域，我们摆脱了对感觉的依赖。我们不必依赖于物质而能从自明的真理中演推出结论。这样，经验领域的不确定性就被我们超越了。

毕达哥拉斯达到自然的数学途径带来了一系列卓著的成就。他通过发明单弦琴（带有一根弦和可移动琴马的乐器）而发现了音程。天体之间位置关系与作为谐音之依据的比率是相同的。除了在自然现象中发现的数学关系，毕达哥拉斯还认为，这种数学关系也存在于伦理现象中。通

过互惠、平等和均衡原则,数学在道德中获得了一个立足点。

毕达哥拉斯对数作了一个几何学上的表述,这个表述使得人们很自然地认为,世界是从数那里产生的。毕达哥拉斯学派用排布在一个平面上的一些石子来表示数,并通过将日晷围绕着一个石子布置来表示平方数。日晷就是类似于木匠的直角尺那样的东西(图2.1)。这个图可能曾经帮助毕达哥拉斯解决了下面这个算术问题,即寻求这类三角形,其一边的平方等于另两边的平方之和。但这个图也暗示了一条将越来越多的现实置于数的统治之下的途径。通过增加越来越大的指针,我们就得到一个围绕着原初"一"的更大的区域。

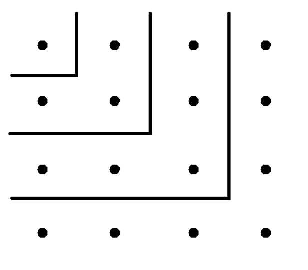


图 2 1

数在这里指的是整张图,包括石子(或说点)排列于其中的空间。假如两点之间没有空隙的话,那么这两个点就将是一个更大的点。毕达哥拉斯把更大的点看作是空间上更大的东西。这样,所有的现实就都纳入自然数中了。

毕达哥拉斯的形而上学的数学观包含了一个关于精彩争辩的审美欣赏。在毕达哥拉斯学派的那些有趣的证明中,有一些成了不朽的欧几里得(Euclid)《几何原理》(*Elements*)。

被归功于毕达哥拉斯的最卓著的成果是毕达哥拉斯定理[即勾股定理 – 译者]。《绿野仙踪》(*The Wizard of Oz*)甚至也提到了这个定理。在稻草人发现自己也有智力后,它获得了一张荣誉证书。为了证明它那刚被发现的聪明才智,稻草人说道,在一个等腰三角形中,任意两边的平方根等于第三边的平方根。

诚然，稻草人勇气可嘉。但勾股定理实际上是说，在一个直角三角形中，斜边的平方等于两直角边的平方和。

如果我们想精确地确定物体的形状的话，我们就会更普遍地对勾股定理感到叹息。举例来说，在儿童棒球比赛的正式规则手册中，本垒板被定义为一个不规则的五角形（图 2.2）。但这个图形是不可能的，因为它要求的是这样一个直角三角形：其边长分别是 12，12，17［布拉德利（Bradley）1996］。按照勾股定理，在直角三角形中，两直角边的平方和等于斜边的平方：$a^2+b^2=c^2$。但 $12^2+12^2=288\neq289=17^2$。

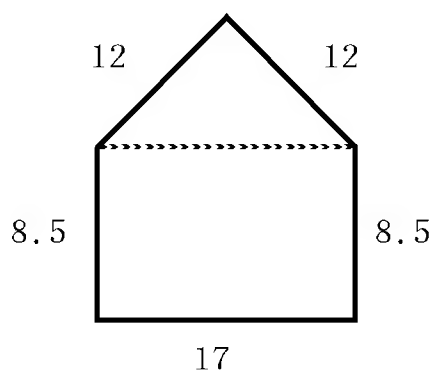


图 2.2

难道规则手册使棒球比赛成了一个不可能的游戏吗？棒球运动的许多关键术语（击、跑，等等）都是依据本垒板来定义的。孩子们只是似乎在进行一场棒球比赛。但如果我们坚持本垒板的正式定义的话，那么孩子们只是在进行一场类似（就像一个圆的方类似于被圆包围的方那样）儿童棒球比赛的游戏。

与其把那个规则手册的定义看作是一个错误，不如把我们已经理解的词加以厘清。那个定义的目的是要去达成使游戏得以进行的协调条件。使本垒板成其为本垒板的，是本垒板在棒球运动中发挥了一定的作用。而无需任何关于本垒板形状的精确定义的，本垒板就可以并已然发挥了一定的作用了。

勾股定理并没有使任何一种儿童棒球游戏变得无法进行。不过，勾股定理确实动摇了毕达哥拉斯主义的基础。当麦特蓬特（Metapontum）的

希帕索(Hiappasus)将勾股定理运用于两直角边长为 1 的直角三角形的时候,问题就出现了。按照勾股定理,这个三角形的斜边等于$\sqrt{2}$。而如果某个比值为$\sqrt{2}$的话,那么 1 和 2 之间就存在某个分式这样的关系。但这个分式会是多少呢?它不是 3/2,因为$(3/2)^2=9/4$,大于 2;不是 5/4,因为$(5/4)^2=25/16$,小于 2。从发挥作用的是两个数这个假设中,希帕索得出了一个矛盾。与勾股定理相反,有些事情与自然数是不可通约的。

演绎的宗教

希帕索向外界透露了他的结论,因此他被逐出毕达哥拉斯学派,并被投入大海。毕达哥拉斯学派说这是神对他的轻率行为的惩罚。

神难道会支持一个错误的定理吗?毕达哥拉斯学派把诸神描绘成一个纯理智性的存在。这样,诸神就应该是逻辑上完美的存在者,他们相信所有那些从他们所信任的事物中得出的逻辑后果。一个逻辑上完美的存在者知道,勾股定理是如何包含了这样一个意思于自身的:即一个等腰直角三角形的斜边与另两边不可通约。所以,诸神不会对希帕索的证明感到意外。

毕达哥拉斯学派错在把演绎看成是神的活动。作为完美主义者,在建构数学上严格的证明时,毕达哥拉斯学派的人试图仿效诸神。但我们进行论证,只因为我们是不完善的。不过,信任他所相信的事物的所有逻辑后果的人,是不需要去论证的。

我们可以将希帕索提出的悖论构设成如下一组命题:这些命题单独看是有道理的,但连起来看却是不一致的。

1. 现实有一个数学结构。

2. 如果现实有一个数学结构，那么所有的关系就都可以用数来表示。

3. 数是自然数：1，2，3，…

4. 一个等腰直角三角形的斜边与另两边不可通约。

第一个命题对毕达哥拉斯学派的观点来说是基础性的。第二个命题清楚地表述了毕达哥拉斯学派按照比例对世界所进行的塑造活动。比例被认为明确表达了事物的本质。这就表明，一个等腰直角三角形是没有明确性质的。而一个两直角边长是 1 的直角三角形与两直角边长是 2 的直角三角形具有一样的性质。可是这两个三角形具有的如果不是同样的数学关系又会是什么关系呢？被毕达哥拉斯学派认为不值一提的第三个命题，是关于数是什么的这个问题的自明真理。最后一个命题就是希帕索的那个令人惊讶的定理。

毕达哥拉斯学派认为希帕索的那个结论对他们哲学（即第一个命题所表达的）的核心内容是一个重大威胁。在我们看来，希帕索的这个反驳对现实的数学图景并不构成威胁，因为我们也承认无理数的存在。不过，对许多毕达哥拉斯的追随者来说，数学性的形而上学不再是合理的了。

对毕达哥拉斯学派的这个困境，有两种反应。赫拉克利特（Heraclitus）否定了这个假设，即现实必然与我们的理性预期相符。现实按自己的方式运行，现实的运行方式包括了使宇宙之谜得以运转的对立。我们的感觉揭示的是一个混乱、流变的世界，一个溢出由理性建造的河道和堤坝的世界。现实生活抛给我们的是种种边缘状况、偶然事件和既无开始也无结束的发展。

巴门尼德（Parmenides）的反应是否定这个假设，即存在着许多事物。如果只存在一个事物的话，那么就不存在不可通约的问题了。那么，万物就都将与理性一致了。我们需要的是坚持理性，而不是被我们的感觉所

迷惑。下一章讨论的是巴门尼德所认定的方法。

第三章

巴门尼德论所非

大约在公元前515年，巴门尼德出生于爱利亚（希腊在意大利南岸的一个殖民地）。巴门尼德发现的悖论标志了“爱利亚学派”，该派由这样一群哲学家组成，他们认为实在（reality）是一永恒不变的整一体。

“万物是一”这个观点听起来似乎是一个很肯定的观点，但巴门尼德是通过不断的否定性思维才得出这个肯定答案的。他将注意力从所是（what is）转向所非（what is not），这个转变是哲学上的一次革命。

巴门尼德可能会反对我们对他的这个描述。他认为去思考所非是不可能的。所非不是被思考的东西。我们只能思考存在的东西。

否定性存在判断的问题

通过挖出一个符合荷马在《伊利亚特》中的描述的城市废墟，商业大亨海因里希·谢里曼（Heinrich Schliemann）反驳了“特洛伊不存在”的说法。但城墙已被破坏，坟墓被撬开，之所以有人如此作为，是因为官员们被贿赂。

让我们来看看这个温和一些的反驳：如果“特洛伊不存在”这句话指涉（about）了什么，那么它指涉的就是特洛伊。就像刻写墓志铭必须要有被刻写的石面一样，一句话要想指涉某物，则必须要有被指涉的某物才行。“特洛伊不存在”是一句自我挫败的（self-defeating）话，它否定了使

自己有意义的某个前提。它跟“没有人能指称雅典”这句话是一样的。

谢里曼的这种脱离实际的考古学自然是可笑的。尽管谢里曼之前的学者们在特洛伊不存在的问题上犯有错误，但他们似乎也正确地说出了许多其他指涉那些不存在的事物的句子：“亚特兰蒂斯（Atlantis）不存在”，“宙斯不存在”，“佩加索斯（Pegasus）不存在”，[1]等等。如果按照巴门尼德对指涉（about）的分析，那么这些否定判断如何可能是正确的呢？

20世纪的哲学家称此为“否定性存在判断的问题”。否定性存在判断就是一个否定某物存在的命题。如果必须有被陈述的某物，那么否定性存在命题如何可能是正确的呢？

一个尝试性的解决途径是认为“佩加索斯不存在”指涉的是佩加索斯这个观念。但如果佩加索斯指的是佩加索斯这个观念，那么“佩加索斯不存在”这句话就是错的。佩加索斯这个观念是存在的。记住，我们的问题是要解释，否定性存在判断如何可能是正确的。无论如何，佩加索斯显然不是一个观念。佩加索斯被认为是柏勒罗丰（Bellerophon）[2]的飞马。而观念是不会飞的。

阿勒克休斯·迈农（Alexius Meinong，1853—1920）认为，也许有某种不同于存在（existence）的是者（being）。按照迈农，佩加索斯存在（subsists）。迈农的解决方案驳斥了这种推理：即从“有某个叫佩加索斯的事物”推出“佩加索斯存在”。对迈农的一般反对是：困难会重新出现在诸如“佩加索斯不存在（does not subsist）”之类的否定性存在命题中。这样一来，关于这类命题如何可能是正确的，我们就将需要一个新的解释。

---

[1] 亚特兰蒂斯（Atlantis）：大西洋中一传说岛屿，位于直布罗陀西部，柏拉图声称在一场地震中沉入海底。佩加索斯（Pegasus）：其蹄在赫利孔（Helicon）山上踏出希波克里尼（Hippocrene）灵感之泉的生有两翼的飞马。——译注

[2] 柏勒罗丰（Bellerophon）：古希腊神话中科林斯的英雄，骑飞马佩加索斯杀死了吐火女怪喀迈拉（Chimera）。——译注

即便如此,迈农的方案刚开始的时候还是广受赞赏的。而当伯特兰·罗素(Bertrand Russell, 1872—1970)在其经典文章“论指称”(“On Denoting”)中提出另一个极精细的方案时,迈农的时运就一落千丈了。在罗素看来,“佩加索斯”是一个伪装起来的摹状词。“佩加索斯存在(exists)”的意思是,真的有一匹长着翅膀的、被柏勒罗丰驾驭的马。如果有两匹或更多的这样的马,或者如果没有这样的马,那么这个命题就是错的。“佩加索斯并不存在”指明的是后一种情况,因而它的意思是“所有事物都不是柏勒罗丰驾驭的、长着翅膀的马”。这个分析就使我们避免了对非存在事物(nonexistent objects)的指称。

罗素得意于自己的那个解决了悖论的限定摹状词理论。他建议他的逻辑学同行们将悖论收集起来,因为悖论所具有的作用跟它们在科学实验中具有的作用是一样的。就像通过看看理论对观测性问题解决得如何,我们就能够检验一个理论一样,通过看看一个逻辑理论对演绎性谜语解决得如何,我们也能检验逻辑理论。

罗素理论所具有的解决问题的力量(带着罗素的辩才),使迈农相形见绌地成了一个令人发笑的脚注。在我的学生时代,迈农仍被看作是一个过渡性的边缘人物。所以,当我看到一个早间电视节目提到迈农的一本书的时候,我很惊讶。节目中的评论人吉恩·夏里特(Gene Shalit)展示了该书中那些奇奇怪怪的标题。节目的高潮是特伦斯·帕尔森(Terence Parson)的非存在事物。夏里特不相信帕尔森写过关于非存在的事物的完整的一本书。

否定与时间

巴门尼德接下来思考的是,事物是否可以成为存在或变成非存在。他自信他已经表明了“非存在的事物”就像“圆的方”之类的术语一样是

矛盾的。没有东西可以既是圆的又是方的，因为方不可能有这样的一个周边，周边的所有点到方的中心点的距离是相等的。这也就是说，不可能有什么东西能成为一个圆的方。也不可能有什么东西能从一个圆的方变成一个更合理一点的形状。同样，事物也不可能变成一个非存在的事物，或者作为一个非存在的事物开始、而后就变成存在。巴门尼德的结论是，任何存在的事物都没有开始，也无结束。

事物可能连一个特征都没有吗？如果“毕达哥拉斯不胖”是正确的，那么这里存在或者不存在这样一个情况，即毕达哥拉斯是胖的。如果存在一个毕达哥拉斯是胖的情况，那么“毕达哥拉斯不胖”就是不正确的。如果不存在这样一个情况，那么就不存在一个可以被“毕达哥拉斯不胖”所指称的情况了。诸如“x 不是 F”之类的陈述所存在的同样的问题是：“x 不存在”。

我们可能会认为，一个否定性的事实使得“毕达哥拉斯不胖”这个陈述是正确的。如果存在毕达哥拉斯不胖这样一个情况，那么这个事实可以使“毕达哥拉斯不胖”是正确的。但是，巴门尼德可能会反对说，现实涉及的是所是的东西，而非所非的东西。如果我们认可一件否定性的事实，那么我们就为无数的否定性的事实打开了闸门。这些否定性的事实相互间是很难区分的。此刻，爱利亚没有地震。伊奥尼亚此刻经历的是否也是这同一个无地震呢？这样的问题是没有确定答案的。而现实必定是确定的。

如果“毕达哥拉斯不胖”是无意义的，那么我们就不可能使毕达哥拉斯从胖变成不胖有意义。因此，巴门尼德否认一切事物随着时间而变化。

事物有可能随空间而变化吗？根据地理测量，克里特岛跨越了 257 公里，才达到尽头。但要有尽头的话，克里特就应该在空间上的某点停止其为克里特岛。停止其为克里特岛这种情况是不可能存在的。巴门尼德的结论是，事物不可能被限制在尺寸上。

这个无限制的尺寸不会造成不可容忍的拥堵状况吗？不，因为巴门

尼德否认事物的数目多于一。如果有两个不同的事物，那么就将有一个陈述：对其中一个事物而言，该陈述是正确的，但对另一个而言，该陈述则是不正确的。像"毕达哥拉斯不是阿那克西曼德"这样的一个陈述不可能是正确的，因为没什么事物可以是非—阿那克西曼德。一个非阿那克西曼德就是一个非存在之物。

对巴门尼德来说，争辩不是一辆出租马车——当它把你载到你希望的那么远时，你就可以把它打发了。所有的路，你都必须自己去走。巴门尼德断定，只有一个不变的事物。由于这个一的整一性和简单性，我们难于描绘它。巴门尼德倾向于把它设想成一个大圆球。这个球体没有密度上的间隙和运动上的变化。

如果现实真的是一个球体，那么我们就能够区分球面和球心了。巴门尼德已经驳斥了这一点：即有一个由不同部分组成的物体。所以，现实这一卓越的整一体不可能是一个球体或任何其他类似的物体。关于现实，巴门尼德断然说出的大部分内容，只有作为比喻才能得到协调的解释。

理性的规则

对巴门尼德的一个自然的反对是，他的论证被经验所驳斥。我们的感觉告诉我们，有很多事物存在。这些事物大小不一。它们有时候运动。它们经历着质变，比如牛奶发酵。

追随阿那克西曼德的那些人并不置疑经验的权威。甚至第一个强调知觉幻象的赫拉克利特也把经验描绘成一个老师。赫拉克利特认为我们的感觉表明，事物处于一个连续的流动（flux）中。但变化中有一个统一。赫拉克利特说"你不能两次踏进同一条河流"，他的意思只是说，你不能两次踏进一条河流中的相同的水里。河流虽然是一条，但流经它的是许

多不同的水。赫拉克利特力主经验与理性之间的平衡。他说,只是就理智(intellect)肯定感觉作为亲证的价值而言,感觉才能指导我们。

诚然,毕达哥拉斯学派的确是抬高了纯粹推理(reasoning)的地位。但他们把理性看作是通向那些能够顺利地被感觉证实的结论之捷径。只有在巴门尼德这里,我们才看到这样一个企图:即完全否定感觉。巴门尼德坦诚他的观点与经验相冲突。但他还是坚持理智对感觉的优越权。

巴门尼德强调这样一个原则:无论争辩导向何处,我们都应该跟随它。早先的哲学家认为感觉对推理具有重要的检验作用。但他们很难抵制巴门尼德的观点,即理性是王。毕竟,感觉的验证必须由理性来评判。感觉与理性,我们该坚持哪一个呢?任何声称自身优越于理性的方法都必须是由理性来加以采纳和运用的。这就赋予了理性一个几乎凌驾于所有探询方法之上的专断统治权。

尽管巴门尼德认为感觉传达的是灿烂的幻象,但他还是承认,处理表象领域具有实践上的必要性。为此,他多少是站在阿那克西曼德的传统中而提出了一个自然理论。通过清除对虚空(voids)和缺乏(privations)(比如,这样的看法:认为黑暗仅仅是光明的缺乏)的指涉,巴门尼德肃清了他的前辈们的观点。但即使在将无(nothingness)从传统自然科学中清除出去之后,巴门尼德也只提供了一个旨在成为真理的类似物的理论。他的真正的真理是一个彻底的一元论。

对巴门尼德的回应

有些人将巴门尼德当作一个歧义重重的骗子打发了。否定如何能使我们陷于悖谬?关于这个问题,希腊人有清醒的意识。在《奥德赛》(Odyssey)中,荷马描述了独眼巨人波吕斐摩斯(Polyphemus)是如何无意间将奥德修斯和他的那些过于好奇的队员们诱骗到自己的洞里的。波吕斐

摩斯用一块只有他自己能搬动的巨石控制了洞口。在波吕斐摩斯确信自己堵住了奥德修斯等人的逃路后，他把其中的两个人当晚餐吃了。第二天早上，他又把另外两个人当早餐吃了。“足智多谋”的奥德修斯决定用他储备的丰足的烈性葡萄酒来讨得波吕斐摩斯的欢心。在波吕斐摩斯又吞食了两个人后，奥德修斯献给他一杯美味的葡萄酒。波吕斐摩斯急不可耐地接受了第二杯。然后是第三杯……在醉意朦胧之际，波吕斐摩斯问奥德修斯的名字，以便给他回报。奥德修斯说自己叫“没人”（Nobody）。独眼巨人给没人的回报就是承诺最后吃他。波吕斐摩斯跌倒在地，呼呼大睡。奥德修斯和剩下的人趁机抓起一根木桩扎进波吕斐摩斯的独眼。这个被刺瞎的怪兽发出了可怕的哭叫声，他的哭声把临近所有的独眼巨人都引到他的被封堵住的洞门口。他们咆哮着，并问波吕斐摩斯哭叫，是不是因为有人赶走了他的羊群，或者是不是有人用诡计和暴力在杀他。强悍的波吕斐摩斯从洞里吼叫道“没人用诡计和暴力杀我”。听到这话，他的邻居独眼巨人们劝告波吕斐摩斯要耐心忍受诸神的恩赐，然后就都回到自己的洞里去了。奥德修斯和他的人因而逃脱了，他们一边划船离开，一边嘲笑被刺瞎的独眼巨人。

一元论者巴门尼德得出了对自己的嘲讽。“如果巴门尼德是对的，那么，狗就是人，并且天堂就是地球。”

按照巴门尼德的推理，顶多有一个有意义的陈述。因为如果有两个的话，那么一个陈述将是有意义的，另一个则没有意义。

巴门尼德开创了对悖论的语义学解答。他没有试图去回答谜语，而是把“佩加索斯存在吗”这个问句描述成隐蔽的无意义的话。如果你认为一个名字的意义就是名字的承担者并且认为“佩加索斯”没有承担者，那么你就会认为“佩加索斯存在”和“佩加索斯不存在”是同样无意义的。由于争辩的结论必须是一个命题，所以这些陈述就都不可能是某个争辩的结论。如果你也认为悖论是结论或争辩，那么你就使自己不得不否认，有关于否定性存在的什么悖论。

关于悖论的谜语理论考虑到了无意义悖论的可能性。谜语只需貌似是真正的问题即可;而实际上它们可以是无意义的、貌似问题的发问。伪问题只需貌似有答案并因而只需貌似有大量的好答案即可。无需真正地去表达什么命题,每个伪答案就都能把回答的等级标准制定得天衣无缝。在伪币是好的的意义上,伪答案也可以是好的。

巴门尼德似乎认可这一点,即只有一个有意义的陈述。他也并不回避与常识的冲突(他的批评者们所指控的)。如果取消与常识的冲突,巴门尼德将一无所获。而在如何去反对巴门尼德的时候,批评者们也将因此而陷入困惑。你怎能因为那比他公开宣称的事物更悖谬的事物而去指责他呢?

对巴门尼德唯一的反驳是去识别他推理中的一个根本性的失误。由于他的前提是非经验的,所以我们只有站在语言学和逻辑学的基础上才能驳倒他。这两个学科在巴门尼德的时代都还没有出现,所以我们在反驳巴门尼德那革命性的哲学辩论风格的时候,也就没什么仁慈可言了。没人能够利用希腊人在巴门尼德的推理与语言学上的花招(比如奥德修斯对"没人"的用法)之间所觉察到的类似。

当代哲学家和语言学家认为,奥德修斯的花招显示了把"没人"作用一个名称与把它用作一个量词(量词表示的是多少:一些,大部分,全部)之间的一个模糊性。表面上看,名称是最容易理解的词,因为它们的意义就是名称的承担者,不管承担者是什么。所有人都有一个强烈的倾向:把意义的名称模式运用于所有的词,即使在他们想不出任何合理的所指的情况下。我们不应该把"没人"竟然也命名了什么事物。"没人"是因为它在整个句子中的功能而获得其意义的,而不是因为它命名了事物而获得它的意义的。

在自己是如何说的和自己是如何看的这两件事上,人们都是没什么洞见的。比如,父母试图通过问自己的孩子大量的问题来教他们如何去说话。但那些极其复杂的语法构造(为了达到语言上的成熟,孩子们必

须掌握的)是有问题的。同样,"悖论是谜语"这句话可能因为太简单反而是不正确的。但实际上我为自己提供了一个具有重要解释作用的实体(entity)。问题远比哲学家们用来定义悖论的那些论证或集合或任何其他实体要有用得多,精妙得多。我反对哲学家的那些定义:我总是感叹这些定义太狭窄。

巴门尼德在他那个时代是不可战胜的。古希腊人在语言学上的自我意识还处于萌芽期,他们艰难地得出语法上的一些基本区别,比如动词和名词之间的区别。他们还没有成熟到能够去处理"没人"。

语言学所取得的革命性进展并没有摆脱顽固的关于语言本性的神话。20世纪初期,在我们对语言的理解上所取得的重大进步要归功于德国人。但德国人的缺点在于,他们认为,即使并非只有德国人才能进行哲学研究,能进行哲学研究的也只有德国人和希腊人。语言学领域的这种民族主义则要到1953年马丁·海德格尔(Martin Heidegger)的《形而上学导论》(*Introduction to Metaphysics*)中才有明显体现。

讽刺的是,希腊人在人存在(being)问题上尤其易于陷入模糊。英语基本上也是蹩脚的。"是"(is)这个词,在它作为谓词与它作为身份之间的区别是模糊的,比如"西塞罗是善辩的"这句话中作为谓词的是,和"西塞罗是塔里"这句话中作为身份的是。这就是在大学厕所里发现的那些乱涂乱画的推理根据:荷马是瞎子(blind);爱是盲目的(blind);所以,荷马是爱。这些前提把作为谓词的是看成好像它是作为身份的是。

是也有一个相当次要的存在判断之意义。当人们说"我存在"(I am)是最简短的完整英语句时,他们意指的就是存在判断这一意义。在古希腊,存在判断这一意义是更加核心的意义,所以那时候也更容易从是的其他相似意义而滑向存在判断这一意义。

最后,我想提到作为提及的是。这个意义被用来描述针对单个事物(而不是事物总体)的词语。雅典娜爱宙斯;宙斯(Zeus)是由四个字母组成的词;所以,雅典娜爱一个由四个字母组成的词。这里,第二个前提涉

及的就是作为提及的是;但只有在是被理解为谓词的时候,该论证才是有效的。

第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)把下面的诡辩归在克律西波(Chrysippus)的名下:“如果你说某物,某物就从你的唇边溜走:现在你说马车,因此一辆马车就从你的唇边溜走。”有时候,我们真的不能确定,一个词是被使用还是被提及。在“惟一由15个不重复的字母组成的词是不受版权保护的(uncopyrightable)”句子中,“不受版权保护的”是被使用还是被提及呢?词与物之间的区别似乎太明显了因而在实际上没有被混淆。但把词的属性扩展到物身上,或者把物的属性扩展到词身上,人们的这种倾向也是根深蒂固的、普遍的。埃及人相信死后把名字保存下来,他们就能继续活着。所以,受争议的埃及统治者哈特舍普苏特(Hatshepsut)(第一个女性法老)将自己的名字遍刻于国王谷的墓碑上。在她死后,对她恨之入骨的继子图特摩斯(Thutmose)三世发动了一场大规模的擦除运动。通过擦除“哈特舍普苏特”,他希望杀掉哈特舍普苏特。

此类不同的概念就是被这么个渺小的词——是——所标志的。伯特兰·罗素认为是的模糊性是人类的耻辱。

人们按自己的标准来判断词的微妙意义。他们嘲笑这个看法,即认为大问题可以转换成小词。近来的政治历史演证了这个原则。1997年,保拉·琼斯(Paula Jones)正在调查一件控告比尔·克林顿总统的性骚扰案件。很多女性被盘问是否与总统有性关系。莫尼卡·莱温斯基在宣誓书上签名说,就她而言,绝对不存在与克林顿总统有任何形式的礼节、举止或身体上的性关系。克林顿的代理律师罗伯特·班内特(Robert Bennett)援引莱温斯基的宣誓书作为一条他反驳琼斯指控的理由。总统后来承认他与莱温斯基有过不正当的接触(尽管就克林顿的证词而言,这种接触不符合加在他身上的关于性关系的定义)。1998年8月17日,轮到所罗门·威森伯格(Solomon Wisenberg)审问总统了。他问克林顿总统是否认为莱温斯基的证词完全是错误的。

克林顿：这要看是（is）这个词是什么意思。如果那（the）——如果他[1]——如果“是”的意思是是（is）但从未存在过，那么，她的证词并非完全是错误的——她的证词说的是一件事。如果是的意思是没有，那么她的证词就是完全正确的……

威森伯格：我只是想确信自己理解了总统先生的意思。您今天意思是，在莱温斯基做证词的时候，您与莱温斯基小姐没有进行过性行为并且班内特先生的呈词也许是完全正确的吗？

克林顿：不，先生。我的意思是，在她做呈词的时候，事情已经过去了——这恰恰超出了我与莱温斯基小姐之间不正当接触的任何意义。所以，任何用现在时一般地来说话，说不存在（is not）不正当关系的人，只要这个人用现在时说过（said）不存在过（was not）不正当关系的话，都说出了真相；现在时包括很多时间。这就是我上面那段话的意思……

记者们引述了证词的这一部分，以证明克林顿的诡辩。但就克林顿所说的现在时的弹性而言，他是对的。“此刻，时间是现在吗？”（Is it now，now？）这个哲学难题，部分表明当下（the present）可以被切分成任意薄的时间切片。就像许多哲学之谜的情况一样，“此刻，时间是现在吗？”这个问题的答案是“它得视情况而定”。如果出谜者用现在指的是整个句子被说出的时间间隔，那么此刻，时间就不是现在。通过表明现在同手风琴的运作方式一样，我们可以抵制出谜者的这样一个暗讽：即我们对现在的通常用法，存在一个错误。我们随意地收拢现在（now），随意地拉长现－在（n-o-w）。

---

[1] 本该是“她”，指莱温斯基。据作者说，这是克林顿的口误。——译注

克林顿是正确的,即他认为一段岁月通常情况下足够涵盖现在时。不过当然,“不存在性关系”仍然是误导人的,因为存在相关的“不正当关系”。宣誓书的目的在于提供证明:总统没有从事过任何性方面的不正当行为。不正当接触近来已经足以支持保拉·琼斯的指控了。但法律审讯方面的规定则认为,证人没有义务使听众避免做出错误的推断。使听众避免做出错误的推断是提问律师的工作。

我是否对克林顿太温和了?我承认曾经的一次经历使我偏向于对他的诡辩方式置之不问。1992年克林顿胜选时,有个记者得知总统的职务照是在就职典礼之前照的——在他宣誓之前,那时他还不是总统。这个记者想知道,这些职务照是否真的是总统的照片。这个记者打电话给纽约大学哲学系主任——就是我。我告诉他,不要担心这一点。就职照片真的是总统克林顿的照片。这样想一想:一张克林顿的照片无需是一张他的身体在空间上的全部广延的照片,而只要是他身体的一个代表部分的照片就行了。这一点也适用于时段。某个时期的克林顿的照片即是一张总统克林顿的照片。即使克林顿的婴儿照也是总统克林顿的照片。听到我的时段理论,那个记者非常振奋。所以,我光大了阿尔伯特·爱因斯坦(Albert Einstein)把时间定型为一个第四维度的开创性研究。在爱因斯坦的这个“四维宇宙”(block universe)里,克林顿是一个时空蠕虫,它从出生走向死亡,颇似于长岛(Long Island)高速公路从它的西头延伸到它的东头。那个记者感谢我。但我觉得自己把问题扼杀在摇篮里了。

后来我受到一个不满的宣传官员的批评:把美利坚合众国的总统叫做一个“时空蠕虫”的为什么是哲学系的主任?当我看到该报的时候,我懊丧地得知,哲学界居然相信关于那些就职照片的谜是一个发现。我们这些古希腊光荣传统的继承者就在关于伟大的就职照片论题的争论中消磨我们的时光(这个论题显然背离了我们通常的争辩:一个针尖上可以供多少个天使跳舞)。

那个记者使我成为一名学院行政官员的抱负受到了影响。我知道和

我一样崇拜巴门尼德的一个同道必定也体验过我的感受。伯里克利是一个有影响的雅典政治家。然而他和自己的大儿子克山西普(Xanthippus)吵了起来。他愤怒的儿子

> 认为自己是这样地被大材小用和被拒绝,以至于他公开漫骂他的父亲;以奚落的口吻,先说他父亲在家谈话和他与那些来他家的智者及学者们交流的故事。例如,一个技能五项赛的练习者,拿者一支飞镖或标枪,是如何无意间投了出去,把法尔沙利亚的埃皮提谟斯(Epitimus the Pharsalian)刺死了。他的父亲花了一整天时间与普罗泰戈拉就下面这个问题发生了严重争吵:是飞镖,或投飞镖的人,还是掌管这项比赛的人,应被控告犯有意外伤人罪呢?
>
> ——普卢塔克(Plutarch),1880,122

尽管伯里克利是雅典最负盛名的民主主义者,但他的贵族背景和他在哲学上的抽象倾向使他一直受到怀疑;大多贵族哲学家都反对民主。幸好的是,哲学家同时被当作是不实践的梦想家,也因此被容忍了。但即使这样,伯里克利的政敌们也捏造了不敬神的罪名来指控他的老师阿那克萨哥拉(Anaxagoras)。阿那克萨哥拉只得从监狱里被救出来(大概是伯里克利干的)并被安顿在兰普萨库斯(Lampsacus)。阿那克萨哥拉在那里建立了一个学校。阿那克萨哥拉死后,兰普萨库斯市民在集市场建了一个题着“心灵和真理”的祭坛。

巴门尼德也享有好名声——撇开所有的嘲讽不论。他被他那个城的市民所尊敬并吸引了一批忠诚的学生。下一章我们将讨论他最有名的学生。

第四章

西西弗斯的巨石和芝诺悖论

西西弗斯(Sisyphus)被罚将一块大石头推到山顶,但每次石头都在重力的作用下又滚了回去。哈德斯(Hades)罚他在地狱永远做这件事。解决悖论的企图是同样徒劳的吗?哲学家现在研究的大多数重要悖论都是两千年前就被讨论过的。

阿尔伯特·加缪(Albert Camus)认为西西弗斯是一个英雄人物。西西弗斯虽败尤胜;恰恰是去为不可为之事的尝试让他变得崇高。一些哲学家也这样叛逆地为那些与悖论作斗争的行为正名(justify)。

但我不认为你会去尝试你认为不可能的事情。你的尝试是要向目标挺进。如果你认为自己做的事不能使你离目标更近,那你就不会真的认为它值得你去尝试。

好在我们这里不需要英雄主义。历史表明,大多数悖论是短命的。每一代人的悖论范例都针对残留下来的悖论(这些悖论抵制住了过去时代要解决它们的各种努力)。甚至这些格外顽固的悖论有时候也被解决掉了。本章在方法论上的目的就是要通过列举芝诺的悖论去证实这个乐观主义。

芝诺的“多”悖论

巴门尼德于公元前450年到访雅典。陪同他的是他的爱徒芝诺。青

年苏格拉底也可能是芝诺的爱徒;柏拉图流传下来的对话集认为,两人都是巴门尼德所喜欢的人。不管怎样,爱利亚的芝诺(约公元前490—约前430年)写下了为他老师辩护的、受到好评的著作。但巴门尼德的论证是根据否定语义学得出的,而芝诺的论证则像变戏法似地从有限的事物中变出无限来的。

巴门尼德反对事物有大小。芝诺的有些观点是支持巴门尼德的这个观点的。如果一个物体有大小的话,那么它就有各个部分。那么这个组合物实际上就是各事物的一个聚合体,而不是一个单一物。所以,唯一真正的个体物必定没有大小。但如果一个物体没有大小的话,那么根本就无物存在。那么,把一个没有大小的物体加给另一个物体,就不会有大小上的增加。如果把成千个没有大小的物体放在一起,也不会增加什么东西。因为没有大小的东西与无并无不同,所以,它们也就是无。

关于大小,芝诺还有第二个反对意见。如果一个东西有大小,那么它就有一个外在部分。比如,橘子的表皮是超出果肉的部分。每一个超出的部分自身都将有一些超出其他部分的部分。超出原则的应用是没有止尽的;所以,任何有大小的物体必然是无限大的。在球体S中(图4.1),S1部分超出中心S2。这个外在部分S1可以再被分成一个"内在的外在"部分S1.2和一个外在部分S1.1(图4.2)。外层部分S1.1依次又可以被分成内在部分S1.12和一个外在部分S1.11(图4.3)。我们可以继续把它分成S1.111,再分成S1.1111,依此类推。如果每个部分有一个最小尺寸的话,那么这个作为整体的球体就将是无限大的。

芝诺进而提出第三个反对多(Plurality)的论证。如果不止一物存在,那么就有一定数目的事物存在。这个数目也许是极大的,但它仍是一个有穷数。这就是阿基米德(Archimedes)的《沙粒计算法》(*The Sand Reckoner*)中的计算的要旨所在。为了说明大与无限的关联,阿基米德耐心地计算出,填充一个跟我们的宇宙一样大的球体,所需的沙粒少于

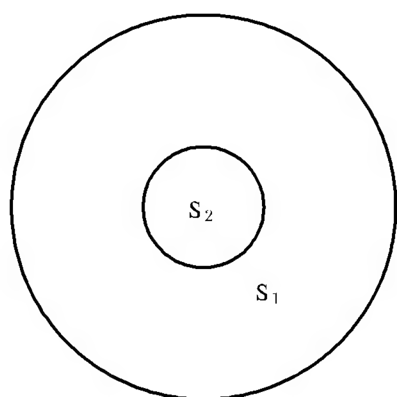


图 4 1

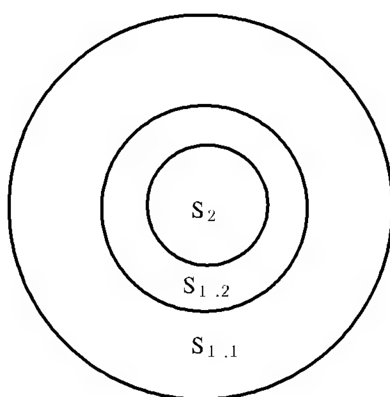


图 4 2

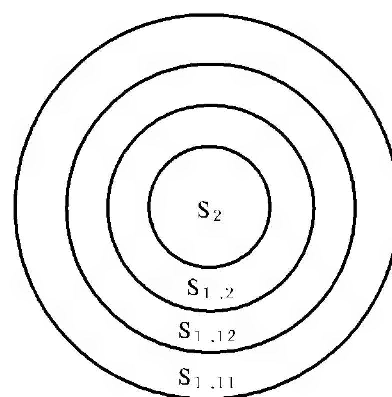


图 4 3

10^{51}。

已经说服了我们,存在的事物是有穷的,芝诺却转而又认为,从“不止一物存在”可以同样得出的结论却是:数目是无穷的。因为,在任意两个事物之间,必定有一个第三事物。如果存在两个相分离的事物,就必定是某种第三事物分离了它们。这个第三事物自身必定是与它的邻近事物分离。由于只要我们假定了一个分离物的话,那么就必然有一个进一步的分离物,所以,事物的数目是无穷的。

芝诺归谬法(reductio ad absurdum)论证的许多亲证者认为,芝诺是在卖弄自己的辩才。芝诺会先证明事情的一面,然后又转而证明事情的另一面。所以,菲利乌斯的蒂蒙(Timon of Philius)的对联语(couplet)说,“能人芝诺舌头两边带锋刃,无论一刃说什么,另刃总能驳倒它”。不过,芝诺并不认为所有人都能被驳倒。比如,巴门尼德就不能被驳倒。

不像巴门尼德,芝诺并不提供有利于某个特定真理的直接论证。他总是间接地去论证,从而把对立的观点归为谬误。苏格拉底试图弄明白芝诺文章(芝诺刚刚已大声地朗读过了)的意思:

> “芝诺,你这话是什么意思?你说,如果存在的事物是多,那么它们必定既相似又不相似。但这是不可能的,因为不相似的事物不能是相似的,相似的事物也不能是不相似的。这就是你正在说的意思吗?”

“正是”，芝诺答道。

“但如果不相似的事物相似，相似的事物不相似，是不可能的，那么，事物就不可能是多；因为如果存在多的话，不可能的结论就会跟来。坚持反对所有认为存在多的人，这就是你论证的目的吗？你是不是把你的每一个论证都当作对这一点的证明，因而，在你看来，你文章中推进的论证就是如此多的证据，它们证明：不存在多？这是你的意思吗？还是我误解了你的意思？”

“没有误解”，芝诺说，“你绝妙地领会了整篇文章的目的”。

——柏拉图：《巴门尼德篇》127 D

很多表述芝诺悖论的数学家、物理学家向他们的读者保证，芝诺并没有疯。他们说，芝诺只是在激励我们去对我们的观念进行分类。但上面这段来自柏拉图的段落表明，芝诺无意于促使我们去设计关于常见现象的更好理论。芝诺认为，这些现象是不存在的。如果一个无神论者问道，“上帝能制造一块大得连他自己都举不动的石头吗？”那么，芝诺并不会要求他去设计关于全能的一个协调理论。这个无神论者是在用那个石头悖论来反驳上帝的可能性。芝诺同样是破坏性的。通过揭示所有对立观点的悖谬，芝诺是要为他的老师巴门尼德效忠。这一点在他对苏格拉底的回答中是明显的：

我的文章实际上是要去支持巴门尼德对那些人反驳，这些人说如果万物是一的话，那么很多悖谬和矛盾就会跟来，他们试图以此来奚落巴门尼德。我的这篇文章是对那些主张存在多的人的一个回答，并且，本文连本带息地将他们的奚落还治他们自身；因为，本文表明，如果你想把问题弄明白的话，那么，主张万物是多而不是一将会跟来更加可笑的结论。

——柏拉图：《巴门尼德篇》127 D

芝诺的运动悖论

芝诺为巴门尼德的主张即不存在运动所作的辩护使芝诺更加出名。柏拉图对芝诺的这些论证只字未提。我们主要是从亚里士多德那里得知这些论证的。

芝诺的这类悖论中最广为人知的是两分悖论。你能穿过一个房间吗？想要到达另一头，则你必须首先走出一半的路程。然后，你必须再走出剩下的路程的一半。然后又是新剩下的路程的一半。这些一半路程是无限多的。没有人能在有限的时间里无限地走出一半又一半的路程。

芝诺的第二个运动悖论是让阿喀琉斯（Achilles）与一个乌龟赛跑。因为阿喀琉斯跑得更快，所以我们让乌龟先跑。那么，阿喀琉斯能追上这只乌龟吗？要想超过乌龟，阿喀琉斯就必须首先弥补乌龟占先于他的那段距离。但当他跑过这段距离时，则乌龟已经跑出了另一段距离。所以阿喀琉斯又必须再弥补这段距离。而每次阿喀琉斯弥补了一段又一段的距离时，乌龟又已经跑出了另一段距离。虽然乌龟新跑出的这个距离更短了，但阿喀琉斯仍然必须去弥补它。然而，弥补这无止境的距离系列的事业是徒劳的。阿喀琉斯不可能超过乌龟，因为他不可能一次又一次、无限地追赶下去。

第三个悖论是问，一支飞箭是不是静止的。如果一支箭在某个空间与自身等量，那么它就是静止的。任何时刻，即使一个飞快的箭也不可能在它所不在的空间。所以，它必定在它所在的空间，并因而在一个空间与自身等量。所以，飞箭不可能移动。

最后一个运动悖论是关于一个坐满观众的运动场里不同物体的相反运动的（图4.4）。让AAAA代表运动迷们，让BBBB和CCCC代表两队人，两队人按彼此相反的方向、以相同的速度跑，直到他们都与运动迷

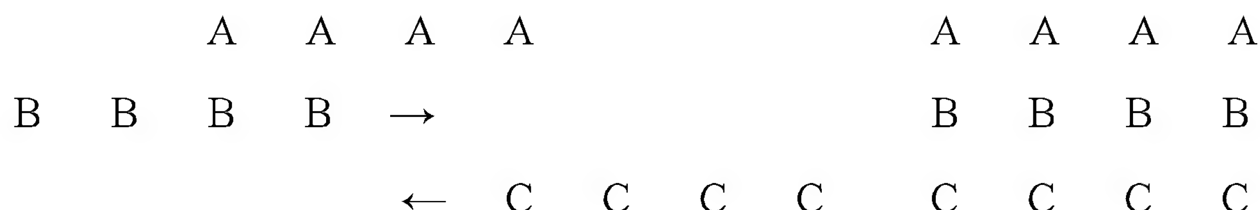


图 4.4

的队伍对齐为止。这个向中聚齐可能吗？跑动之后，第一个 B 就经过了两个 A，而第一个 C 就经过了四个 B。那么，第一个 C 就以两倍于第一个 B 的速度奔跑动了。这就同开始的提前即跑步者以相同的速度跑动相矛盾了。

亚里士多德的解决

我记得，理解运动场悖论的时候，我是费了些心思的。芝诺意识到了速率是有关系的吗？BBBB 和 CCCC 对 AAAA 是以相同的速度跑的，但前两者对彼此而言则是以两倍于对后者而言的速度奔跑的。

亚里士多德的对这个“悖论”的解决，就是简单地指出了我们发现的这个如此明显的区别。我以前觉得这样对待芝诺是不仁慈的。如此卓越的一个哲学家可能会因为如此明显的一个模糊而犯有过错吗？

其实，什么是明显的，这一点是随着人们的时代背景而变化的。喝醉酒对我们而言显然是有害的。但芝诺却并不是在关于酒精会中毒的公共健康的警告中长大的。我们如今很平稳地在奔驰的车厢里穿行。对运动的事物来说，车厢自身就是背景环境（比如，列车员穿过列车的走廊）。我们当然认为地球自身比任何交通工具运动得都快。我们已经养成了把运动相对化的习惯。芝诺和亚里士多德大概从来没有养成过这种习惯。所以，芝诺有可能是犯了那个错误，而亚里士多德本也需要认真思考，以便去纠正芝诺。

另一个可能的解释是，芝诺是想用运动场悖论来反驳时间由分离的、不可见的单元构成的这样一个假设。在这种原子时间的背景中，最右边的B和最左边的C彼此经过了对方。但两者永无对齐的那一刻。由于两个时刻被最小的可能时间分开，所以，最小的可能时间之间没有时刻，否则的话，就将存在一个比从我们假定的两时刻中得出的最小的可能时间更小的时间。所以，运动场悖论的寓意在于，如果存在时间，那么就不存在最小的时间单元。芝诺将这个有条件的结论联系于一些其他论证，来反对这样一种可能：时间是连续的。因为那样一来，芝诺就会得出结论说，时间是不真实的。

亚里士多德对芝诺的其他三个运动悖论的解决，用的是现实的无限和潜在的无限之间的区分。阿波罗（Apllo）神出生后，就变得越来越老，以致无限老。但他出生的那一天绝不是无限延伸的。他永远比他的父亲宙斯年轻。父子两人的年龄都潜在地是无限的，但绝不是现实地无限的。当阿波罗大步走过一个房间，他的路可以被无限地分成一半又一半。但与两分悖论相反，这个潜在的无限并不意味着阿波罗要在有限的时间里现实地实施一个无数次的“跋涉”。当阿喀琉斯与乌龟赛跑的时候，为了赶上一个起先被乌龟占据的位置，追赶次数将是无限的。但这个潜在的追赶无限性并不意味着阿喀琉斯要现实地追赶无数次。同样，箭的飞行可以被分解成无数的亚飞行（subflight）。只要我们把箭的飞行的分成 n 个部分，我们就也能将它分成 $n+1$ 个部分。但这并不意味着，箭的飞行是一个由现实的亚飞行所组成的集合。

芝诺反对场地的论证

巴门尼德已提出过一个反对场地（place）的论证。常识在物体和它所占据的空间之间作出区分。毕竟，一个物体可以从自己的场地挪开，另

一个物体可以占据这个场地。实际上，物体可以只是离开了自己的地方而留下一个空的场地。由于物体是所是，而场地是所非，所以巴门尼德对非存在的反对就也驳倒了场地。

对巴门尼德的一个回答是，场地并非只是无。畜栏里的各个小隔间是场地，但它们的存在有待于畜栏之被建造，因而它们只是正在成为场地。芝诺的反驳是，如果场地存在，并且每个存在的事物都有一个场地，那么每个场地也将有一个自己的场地。这样，这里就存在一个关于场地的无限划分。

在《自己的空间》(*A Room of One's Own*)一书中，那个主张人人平等的维吉尼亚·伍尔芙(Virginia Woolf)认为，每个人都应该有自己的空间。芝诺向我们表明，伍尔芙大概是错误地将公民权赋予空间本身了。

芝诺和谷种

通过声称知觉上的不协调性，芝诺详细叙述了巴门尼德对感觉的反对。在与普罗泰戈拉的一个对话中，芝诺问到，一粒谷种落地，是否会发出响声。普罗泰戈拉回答说不会。芝诺接着说，但一布式(bushel)[1]谷种落地，的确会发出响声。一粒谷种构成一布式谷种的一个部分。所以，一粒谷种落地时也必定发出响声。因为一布式谷种的响声只是构成一布式的每粒谷种的响声的合成物。所以，我们的感觉错误地认为一粒谷种不会发出响声。

这只是貌似合成谬论。而实际上，部分缺乏某个属性(可听性)并不意味整体就也缺乏这个属性。

[1] 布式：英、美国家法定的体积或容量单位，用于度量干燥固体和液体。1 布式等于 2,219.36 立方英寸或 36.37 升。——译注

为了使芝诺免于琐细之嫌，一些人主张，谷种悖论是堆悖论的早期版本。这个潜藏在背后的堆悖论将是一个滑坡：一粒种子落地不发出响声；如果 n 粒种子落地不发出响声，那么 n + 1 粒种子落地也不会发出响声；所以，一布式的种子落地不会发出响声。

如果谷种悖论被当作堆悖论的早期版本，那么德谟克利特（约公元前 460 – 前 370 年）在圆锥问题上的两难处境又是什么呢？

> 如果我们用一个与底面平行且无比接近的平面来把一个圆锥体切分成很多片，那么我们会怎样看待形成这些薄片的平面呢？这些平面相等还是不相等？因为，如果它们不相等，那么它们就会使得这个圆锥体像台阶那样凹凸不平，从而是不规则的；但如果它们相等的话，那么被切成的这些片也将是相等的，这样，这个圆锥体就似乎具有与圆柱体一样的性质，而这个圆锥体也就是由相等的（而不是由不相等的）圆构成的。但这是荒谬的。
>
> ——普卢塔克 1921，179 – 80

一个圆锥体就是一摞无比薄的圆碟。如果这些碟片变得越来越薄，那么这个“圆锥体”就会像一个婚礼蛋糕那样是层状结构的。如果这些碟片是相等的，那么这个“圆锥体”就将是一个圆柱体。人们可以将这个二难问题解释为反对如下这个原则的怀疑主义：不重要的差别会积累成一个重要的差别。

将堆悖论悖论归功于德谟克利特，或归功于芝诺，是过于慷慨了。据说芝诺发明了 40 个悖论。这些悖论自然具有不同的性质。就像我们中的其他人一样，芝诺也可能同样将自己的成功归因于自己一次又一次的尝试。

对芝诺的回应

现在大多数哲学家相信，芝诺悖论已经被格奥尔格·康托(Georg Cantor)于19世纪末发明的超限算术学(transfinite arithmetic)给解决了。康托的这个理论，在第二十二节会讨论，并且在别的章节也有严格的表述，所以这里我只消说一下最简单的康托式的回答就可以了：芝诺错误地假定速度是有限的。人们能够走得足够快从而能在一个有限的时间间隔内去完成一个极限任务(hypertask)。你走得越来越快从而走出一个房间。你10秒走了一半路程，然后5秒又走了下一个一半，再2.5秒又走了下一个一半，依此类推。在繁忙的20秒内，你就穿过了那个房间。

但关于极限任务的弹性，也已经有了对它的发难。J. F. 汤姆森(J. F. Thomson)(1970)试图证明去实施无数的任务在逻辑上是不可能的。我们来考察一盏灯。这盏灯只有一个按钮，关了按钮，灯就亮，打开按钮，灯就灭。由于这盏灯现在是灭的，所以，如果我们按那个按钮按了奇数次它才是亮的，按偶数次，它就会是关的。现在假设汤姆森设法一秒钟按一下按钮，在接下来的半秒按了第二下，再在接下来的四分之一秒按了第三下，这样一直按下去，按了无数下。按到两分钟的时候，灯是亮的还是灭的？灯不可能是亮的，因为汤姆森打开灯的时候从来也都是同时关了灯。但灯也不可能是灭的，因为在第一次打开灯后，汤姆森在关灯的时候从来也都是同时打开了它。

这个矛盾假象只是这个假设的不完备性所造成的一个幻象。汤姆森的解说只说明了在$2-1/2^{n-1}$分钟的时候发生了什么情况，而没有说明第二分钟本身。试想，一个人告诉我们比1小的每一个数要么是公正的，要么是不公正的。在1/2，1/4，1/8，…这个数列中，第一个数是不公正的，

第二个是公正的，这样依次交替，那么当 n 是奇数时，$1/2^n$ 就是不公正的，当 n 是偶数时，$1/2^n$ 就是公正的[本拉瑟拉夫(Bennacerraf) 1970]。那么，这个数列的极限值是公正的还是不公正的呢？它不可能是不公正的，因为每一个不公正的后面都有一个公正。但它也不可能是公正的，因为每一个公正的后面都有一个不公正。但这个两难是似是而非的。这个解说只涉及该数列，所以，该数列范围外的数，这个解说并没有论及。

其他人认为，康托不能解决"诸神悖论"：

> 一个人打算走一段从 A 到 B、长一英里的路。一个神就在路上等着，当这个人走到 1/2 英里的时候，这个神就丢下一堵墙来阻挡那个人继续前进。第二个神(第一个神不认识的)也在那里等着，当这个人走到 1/4 英里的时候，他就丢下自己的一堵墙来阻挡那个人继续前进。第三个神…依此类推，以至无穷。显然，这些无穷多的单一意图(假定与事实前提相反的是，如果有可能的话，那么每一个神都将成功地实施自己的意图)在逻辑上就保证了……那个人将在 A 点被困住；即使事实上一堵墙也不会被丢下来挡在他的路上，他都不能超过 A 点。
>
> ——伯纳德特(Bernardete) 1964, 259 – 60

如果我们加上这样的假设，即那个人不会停下来，除非他的路上被设置了障碍，那么我们就得到一个矛盾。

这个悖论的根由是对这一点的估计不足：那些神的意图之间可以是相互冲突的[雅布洛(Yablo) 2000]。我能找出一个比你找出的任何数字都大的数字。但是你也能找出一个比我找出的任何数字都大的数字。不过，这并不意味着我们能同时做到这一点。

现在我们假定，这里有一个由魔鬼组成的无限长的队伍。这些魔鬼从前往后，口中叫喊着是；如果从后往前的话，它们就叫喊着不。每一个

魔鬼都希望自己第一个说是,否则自己就只能说不了。乍一想来,我们会以为,会有某个魔鬼说是。但这在逻辑上是不可能的,如果魔鬼们都坚持自己的打算的话。因为,假设某个魔鬼说是,那么它后面的所有魔鬼就都说不。但这样一来,离这个魔鬼最近的前面一位魔鬼就将是说过是的魔鬼,因为它前面的所有魔鬼都说了不。

上面想丢墙的那些神类似于这些说是或不的魔鬼。每个神都能阻止那个步行者。但由于只有当一个神是第一个阻挡者的时候,这个神才会去阻挡,所以那个步行者就不会被阻挡住。

艾尔弗里德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead)说道,“你的书被之后所有的时代批驳,乃是最大的成功…接触过芝诺哲学的人,没有一个不反驳他,然而每个时代又都认为去反驳他是值得的。”(1947,114)我认为,未来的时代是不会给出这样的褒扬的。涉及极限任务的悖论依然存在。这些悖论并没有推翻这个定论,即芝诺的所有悖论一百年前都被康托解决了。

康托的成功表明,一些重要的悖论也能被解决。关于芝诺的诸谜语,我们现在有了符合现代数学制定的严格标准的答案。两千四百年是一个漫长的等待。但别忘了把这段时间跟那个永远推着巨石的西西弗斯比较一下。

第五章

苏格拉底:诘问悖论

古代的谜语发源于一颗有很多分枝的树的树干:印度吠陀教的赞美诗,藏头诗(acrostic poetry)[1],纵横字谜。苏格拉底的诘问法是另一个分枝。对解决悖论来说,什么事物是重要的?要充分理解这一点,我们就必须赞同苏格拉底定下的游戏规则。

寻求定义

德尔斐的神谕说,没有人比苏格拉底(约公元前470—前399年)更聪明。苏格拉底引用这句话来作为他对所有被誉为有识之士的那些人提问的许可证。如果被人们尊敬的人确有知识传授,苏格拉底就会因受到启发而使神谕应验。如果那些聪明人并没有知识,那么通过表明被质询者并不比自己聪明,苏格拉底也将使神谕应验。

苏格拉底是作为寻求教导的学生来接近雅典的博学者们的。苏格拉底一直保持着这种谦卑的姿态,因而他似乎没有写过任何著作。关于苏

[1] 藏头诗,也叫离合诗,指一首诗或几行诗中的一些字母,通常是每一行的第一个字母,当按顺序读时可组成名字、格言。离合诗,即acrostic,可追溯到希腊词akrostikhis"藏头诗",是希腊字akron"头,"和stikhos"诗行"的合并。akrostikhis本来指"在开头的诗行",强调一首离合诗除了水平方向的行数外,还有由每一行的"头"或起首词组成的垂直方向的诗行。在古代的作品中,一诗行并不一定要和文章中的一行相对应。一首离合诗,当其每一行单列出来,且以一大写字母开头,那就非常引人注目了。在英语中首次用藏头诗一词表示这种作品是在16世纪。

格拉底，我们所知道的事情主要来源于柏拉图的对话集。一般认为，柏拉图的早期对话集是关于苏格拉底的一个非常准确而富于智慧的传记。但当柏拉图的观点成熟了的时候，苏格拉底就日益充当着柏拉图哲学在文学上的代言人。

苏格拉底自称，自己除了知道自己无知外，一无所知。这样，他问问题就是很自然的事情了。他问了一些简短的问题："什么是勇气?""什么是虔诚?""什么是正义?"直到《美诺篇》(Meno)，他才聚焦于道德问题。苏格拉底研究过自然哲学。但他得出的结论是，对自然原因的追寻不能为这一点找到理由：即为何我们以一种方式而不是以另一种的方式来行动或思考。只有理由才能为行动正名。只有理由才能打动我们为未来(为后代著书)或为理想(构设一个金色的矩形花园)或为不存在的东西(寻求常青泉之源)做点什么。

苏格拉底问你一个问题，他是想知道你是怎么想的。他的问题是针对你个人的。所以，如果你向他叙述聪明人或大多数人是怎么想的，这是不会使他满意的。如果你的观点被他反驳了，你将发现，你的信念是相互冲突的。矛盾带来的麻烦会驱使你修改你的信念。

苏格拉底使对话保持着简单性。条理清晰的讨论领域有助于苏格拉底洞察其中的不协调性。如果你开始发言，苏格拉底会打断你。如果你转移话题，他会让你回到原题。如果你言语模糊，他会迫使你澄清。

如果你被问道，"什么是德行"？你或许会回答说德行就是诸如坚忍、节制、诚实这样的品性。但苏格拉底反对用例子组成的答案。他要的是一个定义。使他满意的那一类答案陈述的是事物的本质，比如"黏土是与水搅拌在一起的土"，"三角形是三边接合的图形"。苏格拉底的兴趣不在于只是了解人们是如何使用一个词的，或一个术语的正式定义是怎样的。

苏格拉底要求的是这样一个定义：它反应了独立于我们意志的现实(reality)。在你把 π 定义为圆的周长与其直径的比时，你只不过是武断

地贴出了一个有趣的概念标签。但这个标签武断性并不使得这个概念是武断的。这个概念关涉的是一个客观的关系。关于的本质事实是可以发现的,但不是由约定或表决来发明或断定的。

1897 年,印度众议院在审定第 246 号议案,以便为 π 制定一个新值。这个议案被运河委员会通过,并由教育委员会和节制委员会向公众推荐。当时,数学家、普度大学(Purdue University)的 C. A. 沃尔多(C. A. Waldo)教授碰巧在议会上。听到关于 π 的争论,他感到很吃惊。在他的干涉和《印第安纳波利斯前哨》(*Indianapolis Sentinel*)杂志的一些宣传后,议员们同意延后审定该议案。但此后议会再也没有讨论该议案,因此,该议案没有变成法律。

如果 246 号议案被通过,那么议员们就成功地给贴出了另一个概念标签(无趣得多的概念)。但,即使在印度本地,由原初地指定的比值仍将等于 3.14159265……

毕达哥拉斯定理一度统治了希腊的殖民地克罗顿(Croton)。但克罗顿人从未以这种做法来解决不可通约的问题,即颁布法律来规定$\sqrt{2}$等于 3/2。

苏格拉底认为,词语指向的是独立于人类实践而存在的型相(forms)。型相(或普遍)是分立的事物间共同具有的东西。"布赛佛勒斯(Bucephalus)[1]、道兵马(Dobbins)[2]是马"这个陈述句真的指涉了三个事物:布赛佛勒斯、道兵马和马。即使所有个别的马都死绝了,马本身也都是存在的。比起与型相相关联的个别事物,型相具有更高的现实度。

---

[1] 亚历山大大帝的坐骑。——译注

[2] 道兵马,也叫挽马或驽马,主要是一种农用马。——译注

苏格拉底式对话的普罗泰戈拉学派起源

苏格拉底的对话者提出一个定义后，苏格拉底就让这个定义去经受检验。情况时常是这样的，即在苏格拉底将他的对话者所做出的那些让步聚集成某个毫无疑义的结论的前提时，苏格拉底的问题背后的逻辑才显现出来。有时，苏格拉底只要求澄清问题，因为对话者提出的定义似乎存在一个不太重要的反例。但不管怎样，作为闲逸的教导而开始的谈话总是要进入争论中的。在对话中，苏格拉底越加担当着支配性的角色。他的"老师"最终被他打击得从一个悖谬倒向另一个悖谬。

古希腊人喜欢看到傲慢的人威望扫地。最引人发笑的洋相是苏格拉底的如下特征：矮胖，塌鼻，眼睛圆鼓鼓的，身着一件破旧的托加袍（toga）[1]。

苏格拉底喜欢用的质询方法即辩论术——苏格拉底更喜欢把它称作"对话"（Dialectic）——已超出了普罗泰戈拉所开创的形式性的辩论游戏（尽管苏格拉底将这一发明归功于芝诺）。评判员武断地裁定，某命题被一方辩护了，而反对另一反的置疑。如果质问者迫使被质问者陷入矛盾，那么他就赢了。尤其是在严格的程式中，回答者只能回答是，不是，或者不知道。质问者也必须在一定的限制内提问。比如，不许要求一个与所讨论的问题等值的前提。这就是那些被奇怪地叫做谬误（诸如"回避问题实质"之类的谬误）的起源。满口的胡言乱语僭越了争论的预设任务：即斥责像柏拉图在《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）中为传统所作的循环论证那样的不正规的推理："我们必须接受坚信自己是上帝的后代（这是古人说

[1] 托加袍：古希腊罗马男性公民在公共场合穿的宽松的由一块布制成的外衣。——译注

的）的古人的那些传统，并且可以肯定的是，古人必定已知道他们的祖先。我们怎么能怀疑上帝的子民所说的话呢？”

通过收取培训费，普罗泰戈拉变得富裕了。他训练的一些人接着自己也成了教练。这是智者运动的经济基础。智者与有名望的人辩论，从而为自己的辩才赢得名声。智者们会辗转各地，进行演讲表演，以招徕生意。所以，就像现今一样，人们得为关于怎样交友、怎样影响人民的建议付费。获得很大成功的智者会在一个城市定居下来。他们有些人甚至雇佣助教，建立小学校。亚里士多德视这些职业教授者为财迷。从培训班里出来的哲学家，比如柏拉图，为自己从未堕落得去收取学费而感到自豪。

实际上，处于发展中的雅典人没什么财物来为现今变得重要的辩论才能支付费用。在他们那个愈加好打官司的社会中，演讲术变得有价值了。有时候，官司多得使那些败诉者开始起诉他们的邻居，只是为了赢得钱物来赔偿胜诉者。

律师起诉律师，学法律的学生起诉自己的老师，老师起诉学生：欧亚塞卢（Euathelus）签过合同：等他打赢第一场官司，他就付给普罗泰戈拉学费。为了完成自己的学业，欧亚塞卢从没上过法庭。普罗泰戈拉决心收缴学费，他就威胁说要起诉。他指出，如果他起诉欧亚塞卢，那么无论输赢，欧亚塞卢都得付学费。如果普罗泰戈拉打赢官司，那么欧亚塞卢就不得不付学费，因为这是法庭下达的指令。如果普罗泰戈拉输了，那么欧亚塞卢就打赢了他的第一场官司，因而，按照合同，他就必须付学费。

不过，欧亚塞卢的学习很好。他反驳道，如果他赢了，那么，按照法庭的判决，他就不欠普罗泰戈拉任何东西。如果他输了，但他本来是必须要打赢第一场官司的，所以，他就仍然不负有任何债务。

智者对希腊文化的影响是戏剧性的。律师成了戏剧中喜用的形象。在《云》（*The Clouds*）中，阿里斯托芬（Aristophanes）把苏格拉底塑造成智者的原型。斯特瑞西亚（Strepsiades）在应邀参观苏格拉底那破旧的思

想所（thinkery）的时候，被一些俯身贴地、脸朝地、屁股对天的学生弄得迷惑不解。向导解释说，这些学生主修地理，辅修天文。奚落激怒了苏格拉底的追随者们，因为在柏拉图对话集中，苏格拉底使自己与智者们尖锐对立。苏格拉底否认他为钱而教授学生。他总是将自己表现成真理的纯粹探索者。

美诺的询问悖论

在《美诺篇》之前，苏格拉底不信奉任何学说。这篇对话主要是作为早期的对话集而开始的。美诺被誉为对德行很有知识。他试图通过回顾各种各样的德行来启发苏格拉底。苏格拉底打断了这种考察，而要求一个能使美诺将德行从其他品性中区分出来的一般定理。当美诺试着去定义德行的时候，他受到了苏格拉底的惯常对待。困惑的美诺作了一个沮丧的对照：

> 苏格拉底，在我遇见你之前，我就经常听人说你无所事事，而专门去迷惑自己和其他人。
>
> 现在，看来你就在蛊惑我——并且在用你的咒语毒害我，束缚我，以致我变得满腹迷惑。所以，如果你不介意我说得幽默点的话，那么，对我来说，在外表和其他方面，你似乎与生活在海里的扁电鳐[1]惊人地相像。因为电鳐用电袭击任何接近它的人，使之麻痹。而你似乎对我干了同样的事情。因为事实上，我感觉我的心灵和嘴唇都麻木了，所以我不知道去给你提供什么样的答案。

---

〔1〕 电鳐（electric ray）：双鳍电鳐科的一种热带或亚热带海生鱼，具有圆形身体，一对能够发电的器官，用来击昏或杀死猎物。也作 crampfish，numbfish，torpedo。——译注

——《美诺篇》80 A

接着，美诺按照这个格言——最好的防守就是漂亮的进攻——作出回应。他用一个两难问题来挑战苏格拉底：如果你知道你所问的问题的答案，那么通过询问是学不到任何东西的；如果你不知道答案，那么就算把正确的答案给你，你也不能识别它。所以，通过问问题，人是学不到什么东西的。

对美诺的询问悖论，自然的解决是，询问者具备了大量的中介性的知识——足够去识别正确答案，但不足以让人靠自己去作出回答。来考察面对一个多项选择题的学生："在对波提狄亚（Potidaeu）的战役中，苏格拉底救了谁？（a）阿尔基比亚德（Alcibiades）（b）克珊西帕（Xantippe）（c）欧几里德（Euclides）（d）伯里克利（Pericles）。"这个学生知道在代里昂（Delium）战役中，是一个其名以字母 A 开头的将军，在苏格拉底于波提狄亚战役中救了他的命之后，救了苏格拉底。根据这点知识，并根据下面这一点，即测试选项中确实有一个是正确的选项，这个学生就推断出，在对波提狄亚的战役中，苏格拉底救的是阿尔基比亚德。在这些情况下，即询问者具备一些他能够将之联结在一起从而去识别正确答案的知识，美诺的悖论是可以解决的。

如果询问者不具备得以起步的知识，那么，上面这个解决就不适用了。比如，刚出生的婴儿似乎是完全无知的。如果一个婴儿的人生是以一块"白板"为开始的，那么他就没有什么线索可以利用了。

极端的怀疑论者认为，成人并不比婴儿知道得更多。如果怀疑论者通过停止他们的发问来贯彻他们的原则的话，那么他们这些自称一无所知的人就避免了不协调。但苏格拉底则试图通过问问题来结束自己根本无知的状态。

回忆说

苏格拉底通过收回苏格拉底式的无知来挽救苏格拉底式的方法。他承认,有这种意义上的知道,即人们知道得很多——实际上,知道所有事情!通过将美诺的一个童奴引向一个几何学真理的演推过程,苏格拉底演证了这种意义上的知道。尽管这个童奴从未接触过几何,但苏格拉底通过向他提问而使他较容易地认识了公理。有时候,这个小孩回答错了,但当苏格拉底关注他的回答的后果时,他很快就察觉到自己的错误。苏格拉底得出结论说,这个童奴在被提问之前就具有潜在的关于公理的知识。苏格拉底并没有教给他什么新东西,而只是唤醒了他的知识。

这个童奴的知识是从哪里得来的呢?苏格拉底推测说,这个孩子回忆起了他在出生以前的某种混乱状态中明确知道的事情。这个孩子是有几何学方面的知识的,因为他就生活在型相中。这个知识在分娩的阵痛中被遗忘了。但当苏格拉底激发这个孩子的记忆时,这个孩子恢复了这个知识。

苏格拉底概括道:我们从来没有学过什么新东西。我们只是通过遭遇那些作为提醒物的事物而重新学习了我们以前就知道的东西。当我们看到个别的马时,马的型相就回到我们的心灵。一个个别的马是对马的型相的不完善反映,所以,一个个别的马不是那种靠自身就能给我们关于马的知识的事物。

苏格拉底认为,没有人能教给别人什么东西。(也许这就是他为什么不为钱教授的原因!)苏格拉底所能做的全部事情就是去激发记忆。苏格拉底的母亲菲娜芮特(Phaenarete)是个助产婆,所以苏格拉底认为自己是继承了母亲的行当:“惟一的区别在于,我的病人是男人,而不是女人,并且,我所关心的不是身体,而是处在分娩阵痛中的灵魂。我的技艺

的最高明的地方在于证明的力量:即通过每一个考察来证明青年人的思想产物是错误的幻想,还是充满着生气和真理。"(柏拉图:《泰阿泰德篇》150)助产婆自己并不生小孩。同样,苏格拉底也只是帮助他人复苏他们在生命的更早阶段中第一次必然获得的知识。

智力助产术是一项冒险的行当。大多数人并不置疑日常的现象世界。他们对下面的主张感到愤怒:即现象背后是一个更高的现实。在柏拉图的《理想国》(*Republic*)中,苏格拉底将哲学的危险戏剧化为洞穴寓言。有一群人被锁在一起,面对洞壁。在他们的后上方是一个火把和一个靠墙的过道。屏障掩蔽了一群漫步的仆人,他们把一些雕像举过自己的头顶。这些雕像投影在洞壁上。这个影子游戏对这些从未在正常状态下看过事物的囚徒们来说就是唯一的现实。影子就担当了物体的作用(图 5.1)。

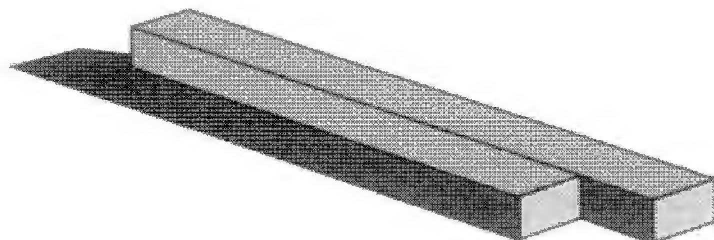


图 5.1

依据影子的运行规则,囚徒们变得能熟练地预测其模式。如果这些不知实情的囚徒中的一个被解开镣铐,释放了出来,那么会发生什么事情呢?他不会被他身后的景象所震惊吗?假设他斗胆跑出了那个洞穴。他将拙笨地攀登着陌生的台阶。他将置身阳光下,但阳光将使他感到炫目之痛。如果他克制住逃回熟悉的黑暗中的话,那么他将对现实的五颜六色和丰富性感到愉悦。他将对那个照亮万物、为万物之源和生长之依托的阳光感到惊奇。

这个解放了的人最终会感到自己有义务回到洞里去解救他的朋友们。他将怀着将朋友们从幻象中解放出来的希望自愿地回到洞里。由于

他习惯了有阳光的状态，所以他下台阶回洞里的时候就和他先前攀登台阶的时候一样，很拙笨。当他重又回到自己与朋友们在一起的位置时，朋友们发现，他已经失去了预测影子活动的技能。当他告诉他们说，影子只是挡着阳光的真实事物的假象时，他的同伴们会对他的无礼感到吃惊。如果他坚持把他们的知识贬低为只是对幻象的娴熟，那么他们甚至可能会因为他的离经叛道而杀了他。

无论论证导向何处，都跟随它

洞穴寓言预示了苏格拉底自己因为离经叛道和腐蚀雅典青年而被捕入狱、被判处死刑的下场。在遵从自己的“神”的时候，苏格拉底却是异常地虔诚。这个神是警告苏格拉底防止某些行动的一个声音。这样的内省对希腊的宗教思想来说是陌生的。

苏格拉底认为腐蚀青年的指控是对他像个“雅典的牛虻”那样的行为的攻击。他在法庭上的大多数发言都是对苏格拉底式方法的一个辩护。苏格拉底藉着传统或对权威的顺从而雄辩地使他的质问得以无拘无束地进行。

苏格拉底被宣布有罪后，原告提议对他处以死刑。按照习惯法，被告可以选择另一个惩罚。陪审团决定在两个惩罚中到底采用哪一个。苏格拉底提议国家为他在普瑞特尼姆（Prytaneum）提供免费的食宿。普瑞特尼姆是一种国家旅馆，是用来回报那些为国家做出特殊贡献的人的。陪审团还是选择了自己前后一致的处罚：死刑。

苏格拉底虽然不认同陪审团的判决，但他接受该判决。他甘愿接受国家赐予的恩典。所以，他认同国家的法律，并负有遵从法官命令的义务。

朋友们（和一些敌对者）希望苏格拉底越狱，流亡他乡。苏格拉底以

前践行的是非暴力不合作的原则。他说他不会服从法庭让他停止哲学事业的命令。(《申辩篇》29 C—D)他以前就没有遵从要求公民揭发国家敌人的法令。如果非暴力不合作是允许的，那么为什么现在就不被允许了呢？所有人都知道，苏格拉底有很多有势力的雅典贵族支持者。事实上，苏格拉底的朋友克里托(crito)确实为苏格拉底的越狱做过谋划。克里托恳求苏格拉底配合。但苏格拉底回答道：

> 亲爱的克里托，你的热心是宝贵的，如果它是对的话；但如果你的热心是错的，那么你的热心越大，危险就越大。所以，我们应当来考虑一下，看看我是否应该按你所说的去做。因为我是，且向来都是一个必定受理性指引的人，无论这个基于反省的理性对我显得是怎样的，它都是最好的；所以现在，虽然逃跑的机会来临了，但我不能抛弃我一直以来都敬重和引以为荣、且现在仍以之为荣的原则。所以，除非我们能马上找到其他更好的原则，否则我是肯定不会遵照你的主张的；不，不会的，即使民众像用妖怪的狰狞来恐吓小孩那样来恐吓我，要我遭受更多的牢狱、财产充公、死刑之苦，我都不会遵照你的主张去做的。
>
> ——《克里托篇》46—47

人们希望被判死刑的人自己了结，而不要让他人遭受执行死刑的痛苦。所以，苏格拉底向狱卒要了一瓶毒芹汁，并询问了用法。那个狱卒解说道，这种药是内服的；喝下后，来回走动，从而使毒药流遍全身；当你感觉到双腿下沉时，你得明白，死亡即将来临。苏格拉底对这种药理感到迷惑。讽刺的是结尾，苏格拉底的遗言的大意是说他欠药神的债："克里托，记住，我们应该给阿斯克勒庇俄斯(Asclepius)[1]献上一只公鸡，别忘

---

[1] 阿斯克勒庇俄斯(Asclepius)：希腊神话中的药神，阿波罗的儿子。——译注

了。”

第六章

麦加拉学派的同一性危机

欧几里德和他的朋友忒尔西翁（Terspion）在苏格拉底喝下毒芹汁的那天陪伴在苏格拉底身边。苏格拉底死后，柏拉图在麦加拉和欧几里德呆在一块。麦加拉（Megarian）距离雅典一天的步程。

欧几里德从巴门尼德的著作中学过辩论的艺术。在听说苏格拉底的有关情况后，欧几里德从麦加拉迁居雅典，成了对苏格拉底最热衷的学生之一。在雅典和麦加拉又一次周期性地陷入冲突的时候，雅典人通过一项法令，禁止任何麦加拉人进入雅典境内，违者处以死刑。欧几里德为谨慎计而返回了麦加拉。但他仍然常去雅典拜访苏格拉底。欧几里德在夜晚穿着一件长长的女式斗篷和面纱做掩护，来往于两地之间。

这个逃脱手段本可以让欧几里德构想出一个蒙面人（也被称为未被留意者悖论，裹头巾者悖论和厄勒克特拉悖论[1]）悖论：苏格拉底认识欧几里德，却不认识伪装起来的欧几里德。这是如何可能的？如果蒙面人与欧几里德是同一的，那么这个蒙面人就具有欧几里德所具有的每一个特征：同样的眼睛颜色，同等数量的头发，同样的朋友。既然欧几里德具有苏格拉底所认识的特征，那么蒙面人必定也具有苏格拉底所认识的特征。

---

〔1〕 厄勒克特拉（Electra）：阿伽门农与克吕泰墨斯特拉的女儿。阿伽门农从特洛伊战胜归来后，在沐浴时被妻子及妻子的情夫埃古斯托斯谋杀。他们为了铲除后患，想杀死阿伽门农的幼子奥瑞斯特斯，但厄勒克特拉事先将其弟送往外乡。当青年奥瑞斯特斯回到家乡替父亲报仇的时候，厄勒克特拉没有认出多年不见的弟弟。后来，两人杀死了克吕泰墨斯特拉和她的情夫。

从欧几里德式的观点看《泰阿泰德篇》

认知悖论和同一悖论在柏拉图的《泰阿泰德篇》(*Theaetetus*)中有集中的讨论。柏拉图把欧几里德描述成一个哲学交流事件的编年史记录者。对话中,苏格拉底的对手是一个杰出的老数学家西奥多罗(Theodorus)和他16岁的天才学生泰阿泰德(Theaetetus)。忒尔西翁一直在集市寻找欧几里德。他最终在麦加拉的一条离欧几里德住所很近的大街上找到了他的朋友。神情抑郁的欧几里德解释说,早些时候,他去了港口,看到了泰阿泰德。泰阿泰德受了重伤,被军队从科林斯(Corinth)运送回雅典。欧几里德建议泰阿泰德在麦加拉养病,但泰阿泰德想回家。

欧几里德向忒尔西翁提起了苏格拉底关于泰阿泰德的预言:如果泰阿泰德能活下来,他将成为一个伟大的人物。该预言使人想起苏格拉底、泰阿泰德和泰阿泰德的老师西奥多罗之间的一个著名对话。欧几里德亲历了这段对话过程并做了记录。随后,在苏格拉底的协助下,欧几里德重构了这段对话。因为忒尔西翁想听这段对话,所以欧几里德便邀请忒尔西翁来他家里,这样,当欧几里德的某个仆人给他们朗读对话的时候,他们就可以休息一下了。

由于欧几里德的兴趣,所以柏拉图分派给欧几里德的角色是这段对话的重构者。欧几里德坚信苏格拉底的如下论点:所有的德行都是一个东西,即知识。这个论点源于一个节制原则:人们从来没有有意识地去选择一个差一点的东西。如果让你在两个无花果和一个无花果之间做个选择,你会选择两个无花果。既然我们总是寻求最好的东西,所以只有在恶被伪装起来的时候,我们才会选择恶。

苏格拉底承认节制原则对薄弱的意志是无效的。那些饮酒过度的人有时候(在小口地呷酒时)会怯懦地承认他们如果戒酒的话,自己的状况

会更好的。但是他们继续喝酒。苏格拉底对饮酒过度的人采取了当今大多数经济学家所采取的态度:做胜于说。我们不要被喝酒之人的漂亮话给误导向其他箴言了。喝酒的人,他的行为表明了他真正的偏好。人们喝酒,那是因为喝酒是他们最想要做的。

苏格拉底承认,人们有时会放弃一个需要等待的更好东西而选择一个直接就可以得到的次好东西。苏格拉底认为,这得归咎于视幻觉。下午的晚些时候,你巨大的身影显得只有一个细小的头。但头只是看似比例失当,因为你是从巨人的脚部位置看头的。

苏格拉底认为,还存在着时间方面的透视缩小幻觉。小孩可能更愿意今天有一个无花果,而不是明天的两个无花果,因为现在的一个无花果似乎就是那个更好的东西。随着人们的成熟,他们在这个幻觉方面的知识削弱了这个幻觉的对他们的影响。他们因而具备了耐心这一德行。教育消除了他们其他方面的缺点。知道大多数蛇是无害的以后,我们变得不那么怕它们了。随着我们知识的增长,我们对最好的东西的稳定偏好就导向了客观正确的选择。所有的欠缺都是基于无知。所有的德行都基于知识。

在《理想国》中,苏格拉底得出了管理方面的结论:"德行即知识"。最好的统治者人选就是最有德行的人。哲学家是最有知识的,所以哲学家应该做国王。

对苏格拉底而言,认识论(关于知识的研究)是与伦理学、政治学联结在一起的。认识论还与美学(关于美的研究)相关联。事物是美的,乃是就他们适合自己的型相而言的。一匹伤残的马是丑的,因为它不足匹配马的型相。一匹漂亮的马是美的,因为它忠实于马本身(horsehood)。通过例子,我们知道,型相是美的理念。审美欣赏是关于这方面的知识,即对象对它的型相,贯彻得如何。

《泰阿泰德篇》大部分篇章涉及的是,跟随同一性之谜而来的有关知识本性之谜。我赞同塞缪·维勒(Samuel Wheeler)的推测:欧几里德的

蒙面人悖论有不同的演变版本。就像柏拉图在对话中通过使泰阿泰德回忆起他自己的某些重要的数学结论而赞扬了泰阿泰德一样，柏拉图通过将欧几里德的诸悖论合并成一个关于知识的分析而赞扬了欧几里德。

《泰阿泰德篇》中也有一些关于方法论的论题——这些论题可能是专门针对欧几里德的，他读起来可能会哭笑不得。部分对话，概括了苏格拉底对欧几里德嗜于争论之癖性的反对。欧几里德是一个好争吵的人，他时常到民事法庭去投诉。苏格拉底谴责了这一点。

苏格拉底更喜欢对话式的论辩，在其中，对话者相互合作并跟随论证，无论论证导向何处。在对话中，没有要得出一个实用性结论的压力。在对话中，人们可以悠游于一个有趣的论题。如果一方犯了错，另一方以一种建设性的方式好声好气地修正错误。双方的目的是对真理的协作性的、真正的追求。

律师争辩，旨在说服。真理在这里是不相干的。在法律论辩中，每一方被分配给一定的时间来提出自己的理由（在滴漏计时的同时）。所以他们总是很仓促，因而就不准追随那些令人感兴趣的题外话。律师是不可能会培育出新思想的，因为

> ……他的对手监督着他，压制着他的权利；其时，他要朗诵起诉书（在他们的措辞中叫做宣誓书），并且不能离题。他是奴隶，频繁地在主人（坐着的，案子就掌控在他手中）面前与他的奴隶同僚辩论；审判从来不涉及什么无关之事，而涉及的永远是他自身的利益；竞辩是为了他的生计。结果，他变得精明、刻薄；他懂得了怎样用言语去迎合他的主人并在行动上去满足主人；但他的灵魂是卑微和不正直的。
>
> 《泰阿泰德篇》173

为了具有说服力，律师们做得就好像他们相信自己正在声称的东西

似的。准备为自己的雇主去说谎的任何律师，也就准备好为自己的雇主去蒙骗式地辩护。要使论证能够是欺骗性的，显见的办法是声称人们不相信的前提。而更加巧妙的办法是去"推论"出，人们不相信的事情就是由这些前提（这些前提可能使陪审团也陷于谬误）得出的。

苏格拉底对起诉的严厉批评得罪了欧几里德。欧几里德在麦加拉建立了自己的学园。欧几里德似乎并没有减少与别人的争吵。争论的激烈程度使得蒂蒙说道，欧几里德将争辩上的疯狂从雅典运到了麦加拉。

从学理上讲，麦加拉学派的观点与爱利亚学派的观点是紧密一致的。据第欧根尼·拉尔修记载，欧几里德研究巴门尼德的著作并"坚持至善实际上是一，尽管它有很多的名称，比如智慧、上帝、心灵等等。通过把一切与至善相矛盾的事物当作非存在，欧几里德驳斥与至善相矛盾的所有事物"。（1925 ii. 120）

赫拉克利特和变易悖论

苏格拉底同样怀有（share）欧几里德对巴门尼德的敬畏。在《泰阿泰德篇》中的某一处，苏格拉底拒绝批评巴门尼德前辈。苏格拉底平静地听着西奥多罗对巴门尼德的反对者赫拉克利特及其信徒的尖酸评论：

> 按照他们自己的论著，他们处于永恒的运动中。但他们不能紧扣一个论证或一个问题，不能平静地回答和发问——在这方面，他们的能力比无还少。实际上，"比无少"还不足以说明这些人连最小的粒子般的平静都没有的事实。如果你问他们问题，他们就从箭袋里拔出箭一般的、谜样的警句猛烈地向你射去。如果你要求对这些警句进行解释，你就会被另一个迷乱的隐喻给震住。在你问的问题上，你从他们哪里是得不到什么答案的，他们相互之间也得不出什么答

案;因为他们非常细心地留意到,无物定驻,无论是在论证中,还是在自己的灵魂——思(我认为,思将构成某种稳固的事物)之中;所以,他们攻击一切稳固的事物,只要他们能将该事物从世界中完全剔除出去。

《泰阿泰德篇》179 E

苏格拉底推测赫拉克利特学派内部可能处于更大的一致性中。西奥多罗坚持,赫拉克利特学派中的每个人都是固执的,因而都被禁锢在永恒的不一致中。

关于变易的普遍性,赫拉克利特学派确实有一个逻辑上的论证。如果 x 与 y 等同,并且 x 具有属性 F,那么 y 也就具有属性 F。比如,16 的平方根与 4 同一并且 4 是偶数,那么 16 的平方根也是偶数。赫拉克利特的意思是,这个法则意味着变易之物不能历经变易而持存。如果病了的苏格拉底与康复了的苏格拉底是等同的,那么病了的苏格拉底所具有的每个特征就被康复了的苏格拉底所具有。但那样的话,健康的苏格拉底将仍是病了的。显现为一个历经时间的单个个体即苏格拉底的,实际上是众多个体的一个演替。赫拉克利特学派的结论是,我们对"同一的"的日常用法是不严谨的,是基于仅仅相似性上的。病前与病后的苏格拉底是等同的,但只是在这个意义上,即一堆不同的盐粒相互是等同的。

那些受爱因斯坦物理学影响的哲学家对赫拉克利特变易悖论的回答就是将苏格拉底描绘成一个时空蠕虫。苏格拉底是不同阶段的一个序列。他们承认赫拉克利特的看法,即苏格拉底不能历经时间而持存(endure),但能历经时间而持续(perdure)。持续指的是这么一回事,即具有来自不同时间中的诸部分。一个瞬间性的物体不能持续,因为它的所有部分来自同一时间。一个数不能持续,因为它没有时间上的诸部分。

其他哲学家认为苏格拉底真的历经了时间而持存,因为讨论中的那些特征有其时间方面。带有早上病着这个特征的那个苏格拉底与不带有

下午病着这个特征的那个苏格拉底是等同的。

知识和同一性

赫拉克利特的变易悖论将动态的个体当作同一替代性(即这个原理:如果 $x = y$ 并且 x 具有属性 F,那么 y 也具有 F)的反例。欧几里德的蒙面人之谜将静态的主观特征当作这条原理的反例。在同一时间,欧几里德既具有又缺乏为苏格拉底所认识的特征。除了具有诸如是一个男人之类的客观特征外,欧几里德还具有这样一些特征——这些特征至少部分决定于人们是怎样看待他的。只要很多人喜欢他,他就可以是受欢迎的。只要很多人知道他,他就可以是著名的。

蒙面人带来的挑战是要说明认错情形。但人们怎么可能不知道关于同一性的正确陈述呢?苏格拉底知道欧几里德。欧几里德是蒙面人。苏格拉底怎么可能不知道欧几里德就是蒙面人呢?

蒙面人悖论包含的一个错误就是没有相信一个正确的同一性陈述。认错也可以是这样一个错误,即人们认为一个正确的同一性陈述是错误的。在苏格拉底知道欧几里德作了伪装之前,他相信这一点是错误的,即蒙面人是欧几里德。

《泰阿泰德篇》以这样一个问题开始——这个问题就是关于对一个更加具体的认错情况的解释问题。人们怎么可能相信关于同一性的错误陈述是正确的呢?如果某人既知道苏格拉底,又知道泰阿泰德,那么他就会知道苏格拉底不是泰阿泰德。所以,苏格拉底是否是泰阿泰德这一问题就不会出现。这个思想家就根本不会有形成错误陈述的素材。他只能说自己知道的事情。

这一点肯定是有其正确处的。苏格拉底不可能会相信"孟子是墨子"这个错误的同一陈述。尽管这两个中国哲学家的生存年代与苏格拉

底同时，但这两个中国哲学家离苏格拉底太远了而不能为苏格拉底所知。在苏格拉底的口中，孟子一词将是无意义的。所以，苏格拉底不可能会具有一个将知道与不知道（比如“泰阿泰德是孟子”）相混淆的想法。

分析悖论

认知与同一性的悖论可以用来挑战苏格拉底关于定义是有教益的（informative）的假设。如果限定词（definiens）（用来进行定义的词语）比被限定词（definiendum）（被定义的词语）说出了更多的东西，那么定义就过于宽泛了（比如“人类是两脚动物”这个错误的定义）。如果限定词说出的东西比被限定词说出的少，那么定义就太狭窄了（比如“人类是男人”这一错误的定义）。如果定词说的比被定词说的既不多也不少，那么这种相等就必然使定义成了多余的（比如“人类是人类”这个正确的但没什么价值的定义）。

20 世纪对悖论的构设归功于 C. H. 兰福特（C. H. Langford）。他对 G. E. 摩尔（G. E. Moore）的定理提出了一个问题。摩尔的定理是：哲学主要是对我们的概念进行分析的事情。分析将概念拆解为成分，就像在“兄弟是男性同胞”这个分析中一样。摩尔认为，知识可以分析成被证名了的真信念，正确性可以被分析为能够产生最好结果的东西。兰福特提出了一个两难：

> 我们把被分析的叫做被分析者，把进行分析的叫做分析者。那么，分析所表述的就是被分析者与分析者之间正确的等值关系。但分析悖论将是这一点所导致的后果，即如果代表被分析者的文字表达与代表分析者的文字表达具有相同意义，那么分析所表述的就是一个纯粹的同一性，因而是没什么价值的。而如果两个文字表达不

具有相同的意义，那么分析就是不正确的。

（1968，323）

分析悖论类似于美诺的询问悖论。美诺主张，如果询问者知道得足够多，从而为他的问题甄别出了正确答案，那么他就已经知道了答案。兰福特声称，一个成功地将概念与其意义等同起来的分析不能为我们提供知识，因为同一虽然正确却没什么价值。仅当一个人先前对 $A = B$ 这种形式的同一性陈述一无所知时，定义才可能是有教益的。如果一个人理解 $A = B$，那么他必定领会了 A 也领会了 B。但那样的话，他就会知道 A 与 B 是同一个东西！

柏拉图在他的对话集中从未构想过这个分析悖论。但公元前 150 年——前 50 年之间的《泰阿泰德篇》的一个评论者显露出了对这个悖论的初步意识。在解释对一个定义的错误批评时，这个评论者说道：

> 这是一个误解，他们说道：尽管对象与其定义可以相互转换，但定义的意思并不与名字的意思完全相同。尽管如果一个人问“人是什么”，另一个人就回答说“是一个理性的有朽动物”，但我们不会只因为一个理性的有朽动物是人就说，当被问到“人是什么”的时候，他回答说是“一个人”。
>
> ——西德利（Sedley）1993 ，136 中引述

这个评论者在试图将同一替代性从对“人是一个理性的有朽动物”这句话的教益性的消解中挽救出来。这个原理对“欧几里德是蒙面人”的教益性造成了同样的威胁。分析悖论运用于定义性的同一化（identifi-

cation)[1]时就是蒙面人悖论。当定义者说母狐狸就是雌狐的意思的时候,他是在一片概念的空白中将相关的事物同一化。我们知道这类同一化是有帮助的,但我们还是面临了不能预料的、为反面答案而准备的有说服力的论证:即这些同一性陈述是无用的。

我怀疑,欧几里德是否会对分析悖论感到恐慌。作为一个巴门尼德派学者,欧几里德会通过将知识限定为一而消除蒙面人悖论。所有存在物都是与一个事物同一的,所以这一点是不可能的,即存在着我们会误认为是同一的不同事物。我们讨论的事物也包括精神上的。最终,并不存在很多的概念,因而就不存在认错的可能。像芝诺一样,欧几里德将他的悖论当作一把剑来挥舞着,以捍卫他的老师。

---

[1] Identification 是 identify 的名词形式。Identify,既有"识别、鉴定"的意思,也有"将……视为/识别为同一"的意思。但在中文中找不到能与 identification 对应的一语双关之词。故本文为方便计,权且译作"同一化"

第七章

欧布里德与说谎者政治学

古希腊的那些悖论通过文学和民间故事传统而延传到了我们这里。如果从很多东西基本上没有传下来、并从这些材料流传的不利条件来看，那么很多东西就肯定已经失传了，很多东西肯定以我们不认识的外表烂在图书馆的书架上了。这一章是关于悖论及我们对待悖论的态度是如何由它们的传播模式形成的。

悖论并不是仅因为它们固有的趣味性就被代代相传的。悖论经常是搭了重大事件的便车而被传递下来的。例如，说谎者悖论的流通就得部分归功于这样一个事实：保罗不愿意将这个悖论选入圣经。

看起来仅仅是一个附加的内容，有时候却是悖论的实质所在。很多政治哲学悖论和宗教悖论是作为敌对派系之间的相互妥协而出现的。

由悖论激起的尊敬或嘲讽常常是人们首先对那些与该悖论有关之人所采取的态度的回应。在古希腊，对话式的争斗通常是整个团体的奋斗目标所在。哲学家对自己的学园有着高度的忠诚。他们为学生、庇护人所作的竞争是生死大事——对于整个团体来说，这只是比喻性的说法；对某些成员来说，竞争确实事关生死。由于竞辩的赌注很大，所以竞辩的技巧更让人想起政治而不是冷静无情的质询。不能驳倒的事物也被笑声打倒，或被抵制，或被歪曲。

亚里士多德是间谍吗？

麦加拉学派因逻辑风波而赢得的名声被欧几里德的学生与继承者欧布里德（Eubulides）所巩固。第欧根尼·拉尔修将欧布里德描述成"……众多问答型的对话性辩论[1]的作者，即说谎者辩论，伪装辩论，厄勒克特拉辩论，蒙面人辩论，堆辩论，有角人辩论和秃头辩论"。（1925 11，108）欧布里德的这些悖论，亚里士多德都直接或间接地讨论过。但亚里士多德在这些问题上讨论的很少，且带着傲慢的轻蔑。

关于欧布里德写过一本书的唯一记载是公元4世纪卡萨里亚（Caesarea）的主教欧塞比乌（Eusebius）作的。欧塞比乌说欧布里德指控亚里士多德是马其顿王菲利浦的间谍，此外还以对柏拉图的不忠罪来控告他。这两项指控可能并非完全捏造。

第欧根尼说，没有被选为继柏拉图之后柏拉图学园的首领，亚里士多德感到失望。但亚里士多德是从马其顿来的一个外国人，在雅典，他被禁止拥有土地。人们反马其顿人的情绪高涨，因为德谟斯提尼（Demosthenes）警告人们当心菲利浦势力的增长。德谟斯提尼与亚里士多德恰好是同龄人（两人都生活于公元前384—前322年）。第欧根尼·拉尔修说，德谟斯提尼可能是欧布里德的学生。或许，德谟斯提尼是欧布里德和亚里士多德之间的仇怨的一个通道。无论如何，亚里士多德离开了雅典并成了菲利浦之子亚历山大的老师。雅典和底比斯（Thebes）被亚历山大攻陷后，底比斯被夷为平地，其人民被当作俘虏卖光。亚历山大向雅典提出

---

[1] 《希腊哲学史》（第2卷，汪子嵩等著，人民出版社1997年，第557页）译为"辩证论辩"，但"辩证法"（dialectic）起源于苏格拉底的问答式的对话。故译者认为，dialectic在古希腊译为"对话"较"辩证法"更合适。故此，dialectical相应译为"对话式的"。

了大方的条款，以便确保在他征服波斯的计划中雅典海军的合作。雅典人同意，在雅典城中割出一块地作为马其顿人的驻军地，并因为德谟斯提尼在纠集雅典人反马其顿人事件中所扮演的角色而流放了他。马其顿人的霸权一建立，亚里士多德就返回雅典并建立了吕克昂（Lyceum）学园。他的这个供给充足的学府发挥的作用是：在才智上与学园派相抗衡。

亚里士多德似乎是马其顿派来的非正式使节。使节常常被怀疑从事协调间谍的工作。有很多关于亚里士多德的传说。诸如汉斯·凯尔森（Hans Kelsen）、安东-赫尔曼·克柔斯特（Anton-Hermann Chroust）一类的传记作家把这些故汇集到就像詹姆斯·邦德（James Bond）或者马塔·哈里（Mata Hari）所描绘的那一种亚里士多德的形象中。

亚里士多德在雅典社会的模糊身份有助于解决“亚里士多德的君主政体悖论”。[米勒（Miller）1998]亚里士多德说政治公正和政治社群出现在“自动遵守法律的人民那里，……人民在统治和被统治上拥有平等的权利”。（《尼各马可伦理学》，1134b15）他写到，“立法必须由那些在种族和能力上都相同的人来处理”。[《政治学》，1284b34－35]但还是有几条亚里士多德支持王权的途径。一个有着最高尚的德行的人在对统治权的要求上能胜过所有其他人。他位于法律之上并应该像一家之长那样永久地进行统治。

学者们试图调和亚里士多德这两个主张之间的冲突，即主张君主政体是最好的政体形式与主张市民应该作为运用自己的理性来做决断的平等者来发挥作用。亚里士多德著作中的这个矛盾来自他的两个需要：即他需要安抚雅典的民主党人的和需要安抚他与之定期通信的马其顿的代政者安提佩特（Antipeter）。（米勒 1998）亚里士多德也需要安抚亚历山大本人。尽管亚历山大足够体贴而派人将物种样本给他的老师送去，但他也绞死了亚里士多德的侄子，即历史学家卡利斯塞尼（Callisthenes）——因为他拒绝将亚历山大当作神来膜拜。在亚里士多德失传的著作中有一段引人深思的残篇是这样写的“国王自身不应该是哲学

家，他们应该请哲学家做他们的指导老师”。（亚里士多德，1955，62）

亚历山大的死讯传到雅典人那里的时候，雅典人民就驱逐了马其顿人的驻军并把德谟斯提尼从流放地召回。亚里士多德和其他亲马其顿党人被德谟非卢斯（Demophilus）和欧律米顿（Eurimedon）指控犯有渎神罪。亚里士多德来到尤卑亚（Euboea）的卡尔塞斯（Chalcis）城，在那里有仍处于马其顿人保护下的他母亲的房产。亚里士多德说他不想目睹雅典人两次犯下反哲学的罪行。[1]

是年，亚里士多德死于胃病。这一年，德谟斯提尼也死了。代政者安提佩特平息了雅典人民的叛乱，德谟斯提尼就被逼自尽。

亚里士多德的后续影响

马其顿重新取得它在雅典的统治权后，亚里士多德指定的继承者塞奥弗拉斯特（Theophrastus）复兴了吕克昂学园。学园的核心是亚里士多德的藏书。凭借大概600册的藏书，他的图书馆成了当时世界上最大的图书馆之一。除了包括亚里士多德自己的浩繁的著作和笔记外，亚里士多德的藏书还包括范围宽广的古希腊文学。亚里士多德首创了这个实践，即带着对以前写过的东西的一个综览给自己对一个主题的处理写序言。吕克昂的学生竞相仿效亚里士多德的方法和他百科全书式的抱负。

塞奥弗拉斯特将亚里士多德的藏书传给他的学生，斯凯帕西斯（Skepsis）的奈琉斯（Neleus）。塞奥弗拉斯特以为奈琉斯将成为他在吕克昂的继任者，因而把亚里士多德的藏书传给他估计是想增加他成为继任的可能性。但学园的董事们另选了一个年轻人斯特拉同（Straton）。也许是出于泄恨，也许是因为希望建立自己的学园，奈琉斯把亚里士多德的和

[1] 第一次是雅典人民处死了苏格拉底。见柏拉图：《申辩篇》。——译注

塞奥弗拉斯特的藏书运到了斯凯帕西斯城。这加速了吕克昂学园的衰落。奈琉斯而后将藏书传给了

> 他的继承人们，即普通百姓。这些老百姓将书锁了起来，也根本没有好好保存。但当他们听说斯凯帕西斯城所臣属的阿塔立克（Attalic）的诸王为了在佩尔加蒙（Pergamon）建造图书馆而多么狂热地在收缴图书时，他们就将图书藏在壕沟下面。但很久以后，那些书被湿气和蛀虫损坏了，他们的子孙就把亚里士多德和塞奥弗拉斯特两人的书都以大价钱卖给了提欧斯（Teos）的阿佩里肯（Apellikon）。但阿佩里肯更是一个藏书家而不是哲学家；所以，为了修复已经被完全破坏掉的那些部分，他做出了新的复本，并错误地填补了空缺处，之后出版了满是错误的书。
>
> ——斯特拉波（Strabo）1929，13. 1. 54

苏拉（Sulla）没收了阿佩里肯的藏书并将其海运到罗马。普卢塔克（Plutarch）在他写的苏拉传记中说阿米色斯（Amisos）的希腊文献学家提兰尼（Tyrannion）（大约自公元前 68 年在罗马生活过）后来做了亚里士多德著作的复本。提兰尼将自己做的复本给了罗得斯（Rhodes）的安德罗尼科（Andronikos）。安德罗尼科进行了校订并为亚里士多德和塞奥弗拉斯特的藏书汇编了一个详尽的清单。安德罗尼科的评论和清单最终失传了，但他引导了保存亚里士多德著作的学术传统。现在幸存下来的主要是亚里士多德的为专家们准备的讲稿。亚里士多德还写过一些更加通俗易懂的著作。罗马的雄辩家西塞罗（Cicero，公元前 106 – 前 43 年）称赞亚里士多德的对话集是用他努力仿效的一“绝佳风格”创作出的。

西塞罗的传统

亚里士多德的声誉再度盛极的时候，他的对手们的声誉就衰落了。西塞罗开创了贬低欧布里德的传统。在《学园问题》(*Academic Questions*)中，西塞罗把麦加拉派的诸悖论说成是“牵强的和明显诡辩的”。堆悖论被当作一种“坏的和吹毛求疵的辩论风格”而打发了。关于欧布里德，我们信息的主要来源是第欧根尼·拉尔修。拉尔修引用了一首喜剧诗：“提出他的有角人辩论并用虚夸的论证来迷惑雄辩家的辩论家欧布里德，带着德谟斯提尼的所有狂妄自大离开了人世。”(1925，II，108)古代的其他评论家们还把欧布里德丑化为一个阴险的刻薄者。给定了这么一个微小的节选(一律都是否定性的“原始资料”)，以后的历史学家对西塞罗的定论就没有了转变的文本依据。迟至1931年，我们看到，爱德华·策勒(Eduard Zeller)在《希腊哲学史大纲》(*Outlines of the History of Greek Philosophy*)中把欧布里德的诸悖论说成是“机智的但无价值的谬论”。

20世纪初对逻辑的强调将逻辑悖论抬高到这样一种地位，即认为逻辑悖论是富有教益的异常问题。缺乏任何历史背景知识的逻辑学家挑战西塞罗的传统。但他们对欧布里德开始感受到了马克·吐温(Mark Twain)对另一个古代形象的感受：

> 对撒旦，我没什么特别看法；但至少我可以说我没有针对他的偏见。事实甚或是这样的：由于世人没有给他一个公平的形象，我反而有点偏向于他。所有的宗教都印行经籍反对他，述说有关他的最为伤天害理的事情。但我们从未听到过他的申诉。除了控告的证词外，我们什么都没有，但我们还是作出了裁决。在我看来，这是不正

当的。这不是英国人的作风，不是美国人的作风，这是法国式的作风。

——引自“关于犹太人”

1903年，高特洛布·弗雷格（Gottlob Frege）出版了《算术的基础》（*Grundlagen*）第二卷。在该卷中，他将蒙面人悖论作了修改以推出他的意义与指称（reference）理论。1905年，伯特兰·罗素（Bertrand Russel）发表了“论指称”（“On Denoting”）一文。该文将同一性悖论调用作他的限定摹状词理论的检验。在“模糊性”（“Vagueness”）（1923）一文中，罗素用堆悖论探讨了经典逻辑对日常语言的适用性。罗素早先还用说谎者悖论树立了反对初等集合理论的一个榜样。1931年，库尔特·哥德尔（Kurt Gödel）在建构算术的不完全性的证明的时候就是受到说谎者悖论的启发。1936年，阿兰·图灵（Alan Turing）在他对第一个不可计算功能（即死机问题）的推导中再次运用了说谎者悖论。1950年，彼得·斯特劳森（Peter Strawson）在“论指称”（“On Referring”）一文中用有角人悖论来证明真值缺失论。这导向了一个真值缺失逻辑学（“超价值主义”）。

1962年，威廉姆和马瑟·尼尔（Martha Kneale）出版《逻辑的发展》（*The Development of Logic*）的时候，他们懂得这些谜语所达到的深度。传统上对麦加拉派悖论的轻蔑对待使他们感到吃惊：“所有这些悖论都是有趣的，所以难以置信的是，欧布里德构造它们的方式像传统所表明的那样是完全无意义的。他肯定已经尝试着去演示麦加拉派哲学中的这部分悖论，虽然我们是不可能重新勾画出他用来介绍那些悖论的辩论了。”（1962，114—15）尽管历史资料不足，但尼尔还是继续做出试探性的看法，即那些悖论是如何影响麦加拉学派的逻辑并通过克律西波（Chrysippus）的努力而影响斯多葛派的逻辑的。

关于欧布里德的悖论，已经有了太多猜测性的重构和古代人要去解决它们的努力。他们遵照了威廉姆和马瑟·尼尔的看法，即应该用我们

理解芝诺(和欧几里德)的同样方式来理解欧布里德:欧布里德的悖论是对巴门尼德的一个辩护。

悖论伦理学

让我们回想一下巴门尼德的推论:从前提,即,关于非存在的概念不能用于任何事物,我们得出,只存在一个事物。巴门尼德,尤其是芝诺,似乎对这个独特结论的自反(Self-refuting)性和它的论证步骤有敏锐的把握。只要存在着与结论不同的前提,巴门尼德的“万物皆一”的观点就可以有一个辩护。但巴门尼德的结论意味着前提和结论之间没有区别。如果巴门尼德是对的,那么就不存在论证了。

面对无可逃脱的自反时,轻快活泼的哲学家会谦虚地把他的论证描述成可有可无的手段。一旦过了河,你就不再需要木筏了。为了帮助他人渡河,你把木筏推了回去。

启蒙这一目的就证名了手段吗?如果你个人不认可组成木筏的论证,那么提出这些论证似乎就是错误的。那些真诚地提出论证的人就是在说谎。他们声称自己所不相信的东西,但他们的目的是使听众相信。

关于说谎,还有更为宽泛的定义(将说谎与几乎任何一种欺骗相联系)。这些定义不能体现说谎与误导在道德方面的不对称性。谎言都是声称。当我声称 p,我就在怂恿你对它持有我的看法。说谎比仅仅误导一个人要严重,因为说谎背弃了信任。

实际上,有两种论证方式,在这两种论证方式中,前提都是被假定的(*supposed*),而不是被声称的(*asserted*)。在一个条件性证明中,某人假定某命题 p,推出 q,然后得出结论“如果 p,那么 q”。在归谬法中,某人假定 p,推出一个矛盾,然后得出不是 p 的结论。对人们假设自己认为是错误的事物来说,归谬法是打击性的。归谬法经常被混淆为否定后件式推理

(modus tollens)。在否定后件式推理中,人们争辩道:如果 p,那么 q;非 q,所以非 p。如果 q 看起来明显错误(“悖谬”),那么就存在着某种诱惑,即诱使你把这个论证叫做归谬法。但在否定后件式推理中,有两个前提被声称,并且 q 仅仅是某种错误,而不是矛盾。与间接论证(条件性证明和归谬法)不同,否定后件式推理要求的是说话者学理上的承诺。

没有独立存在的前提,就证明不了什么。漏洞使得对手有机会声称前提。谜语并不声称任何东西。谜语只是询问问题。第欧根尼·拉尔修特别喜欢问答式的对子——其中,哲学的态度在回答中得到表达:

> [泰利斯]认为生与死没有区别。“那为什么”,有人问道,“你不去死呢?”“因为”,泰利斯答道,“生与死没有区别”。关于白天和夜晚哪个年龄更大的问题,泰利斯答道:“夜晚比白天大一天。”有人问他,人是否可以对诸神隐瞒罪恶。“不可以”,泰利斯回答说,“哪怕一个罪恶的念头都不可以”。对询问自己是否应该否认亵渎罪的指控的那个人,泰利斯回答说伪证罪没通奸罪那么糟糕。被问到什么是困难的事情的时候,泰利斯回答说,“认识自己”。“什么是最愉快的事情?”“成功。”“什么是神圣的事物?”“既无开始也无结束的事物”。
>
> (1925 I, 34—36)

有些哲学对话就只是这个简单的对话模式的精巧化。其他的则呈现了回答背后的推理。

提出悖论的那些人并不是在声称任何构成悖论的命题。他们仅仅问了一个问题而已。

巴门尼德学派的这位大师避免声称“不存在否定性的真理”,因为这句话本身就是一个否定性的陈述。但他能够提出这样一些悖论:这些悖论使学生们能够获得与“不存在否定性的真理”近似的洞见。

正如我们将要看到的，这个策略贯穿于西方哲学的整个过程。它在东方哲学中也一贯地为人喜好。有些佛教派别对他们的教义所产生的谜如痴如醉。我如何能不带有对自由的渴望、因而可以无需保证我的这个追求自由的目的会受挫来追求摆脱了渴望的自由呢？如果现在的人比过去的人多，那么怎么可能每个人都投胎了呢？这些怪问题似乎还不够，禅宗教徒在激发启迪的努力中积聚了格外多的谜。树赞（Shuzan）大师拿着一根竹棍提了一个问题："如果你叫它棍子，你就步入了语词的陷阱。但如果你不叫它棍子的话，你就违背了事实。这样一来，你们到底会叫它什么呢？"

厄庇美尼德和说谎者

保罗告诫自己在克里特岛的主教提多（Titus）说："他们自己中的一个人（此人确实是他们自己的一个先知）说，克里特人永远是说谎的人，是恶兽，好吃懒做。这个证词是对的"（《圣经》，1:12—13）

这个先知就是厄庇美尼德。很多诗被归属于厄庇美尼德，而他的哲学著作却无一幸存下来。据说，公元前 659 年他出生在克里特的首府斐斯图斯（Phaestus）或克罗索斯（Knossus）。关于他的卒年，两个最通行的看法将他看作活得最长的哲学家：其中一个看法认为他活了 157 岁，另一个说他活了 230 岁。第欧根尼说，厄庇美尼德的父亲打发他去寻找迷失的羊群的时候，他就跑到一个山洞里躺了起来。57 年后他醒了。厄庇美尼德披着长长的头发、胡须飘然地回到他的同乡人中间。他还获得了医学和自然史方面的超常知识。使他高兴的是，他的灵魂可以离开他的身体，他能够与神交流——这也许解释了他预言的天赋。他作为预言家的声誉使得雅典人邀请他出席净化和劝抚仪式，以便为梭伦（Solon）的立法改革铺路。克里特人给他的死赋予了一个神圣的荣誉。克里特仍有一条

重要的街道就是以他命名的。

厄庇美尼德的“克里特人总是说谎”的评语被世代引述，因为人们意识到，一个克里特人说“克里特人总是说谎”是自我挫败的（self-defeating）。自我挫败包含着反讽。但反讽并不是不协调。毕竟，某个克里特人在某段个时间声称了并非一个谎言的某事物。厄庇美尼德的“克里特人总是说谎”这句话只是错的，而不是一个悖论。

欧布里德本可以撩拨厄庇美尼德这一评语的遗灰而发现一个燃烧着的余烬；如果厄庇美尼德的“克里特人总是说谎”这句话带有（entail）这个意思即某个克里特人不是说谎者，那将是很奇怪的。当然，有些克里特人有时候说真话是历史事实。但是，单从逻辑上讲，我们推不出这个历史事实。如果厄庇美尼德是唯一的克里特人呢？那么我们就不能找一个真正的克里特人以便弄明白“克里特人总是说谎”是错的。我们会得到一个必然是既不对又不错的陈述。

在那个对说谎者悖论的经典重构中，历史的偶然性和关于悖论的种种奇想都被剥掉了：L：陈述句 L 是错的。如果陈述 L 是对的，那么说 L 是错的就将是一个正确的陈述。所以，L 是错的。但如果陈述 L 是错的，那么它就正确地呈述了它的真值。如果一个陈述只说了符合现实的东西，那么它就是对的。所以，如果 L 是错的，L 就是对的，并且如果 L 是对的，L 就是错的！

有角人

通向解决说谎者悖论之路的第一步路，通常就是去主张“陈述 L 是错的”这句话既不对也不错。对这个解答的一个解释就是把它说成是对两值律（law of bivalence）的否定。按照两值律，每个命题都具有两真值（对或错）之一。在这个关键点上，很多哲学家认为说谎者悖论与有角人

悖论之间存在某种关联。有角人悖论是这样的:你没有失去的东西,你就仍然拥有。你没有失去你的角。所以,你仍然有角。对两值律的否定也适用于角悖论:“你没有失去你的角”预设了你有角。带有错误预设的陈述既不是对的,也不是错的。我们不要求单身汉用是或不是来回答“你仍在殴打你的老婆吗”。因为直接答案中没有一个是正确的,所以,这个单身汉肯定要通过更正他结了婚这个错误的假设来间接地回答该问题。[顺带说一下,角悖论起源于有角人悖论的拉丁文名称 *argumentum cornutum* (角论证)]。

塞缪·维勒(Samuel Wheeler)在1983年出的书中推测,通过把“你的角”当成像佩加索斯一样的空名,欧布里德解决了这个悖论。第二个前提即你没有失去你的角,将是无意义的,而不只是既不对又不错。同理,维勒认为欧布里德通过否定所有的陈述都是错的而解决了说谎者悖论。错误关涉的是所非,而所非并不存在。

堆悖论

厄庇美尼德的方法也可以被应用于堆悖论。如果你有一堆沙子,减去一粒,那么你仍然有一堆沙子。聚集起来的沙子是不是一堆?对此,一粒沙子并不能造成什么不同。假定这个原理是对的,那么,无论减去多少粒沙子,你都会有一堆沙子。但这导向了一个荒谬的结论:一粒沙子是一堆沙子。

在对亚里士多德的《尼各马可伦理学》的一个评论中,阿斯伯修斯(Aspasius)说欧布里德用沙堆悖论来批评亚里士多德的德行理论。[莫林(Moline),1969,396]亚里士多德认为,德行就是居于过与不及之间。比如,勇气居于蛮勇和怯懦之间。慷慨居于挥霍和吝啬之间。亚里士多德承认适中并不是对每个人都是一样的。对一个士兵的勇气来说,适中

比对平民来说更接近蛮勇。也许适中还要随一个人的年龄和境遇状况而转变。但即使带有这个弹性,亚里士多德的德行理论也易于导向堆论证。假定就亚里士多德自己来说,捐赠一百德拉马克(drachmas)[1]给烈士遗孀将是慷慨的。捐赠99德拉马克仍将是慷慨的。一德拉马克不能使慷慨的捐赠或不慷慨的捐赠有什么区别。这个原理的重复运用就导向这个结论即使亚里士多德只捐赠一德拉马克,他也将是慷慨的。

亚里士多德经常说道,我们应该只要求主题所能允许的精确度。比如,商贸上的很多因素依赖于习俗和变动的条件。所以,经济评论员必须粗略地、概要地而不是带着数学或科学上的精确性来发表评论。如果亚里士多德将对主题的这些限制当作对相应概念的限制,那么他可能要驳斥欧布里德的挑战行为,即要在慷慨的和不慷慨的捐赠之间划条界线。即是说,亚里士多德可能会坚持慷慨这个概念所具有的一定的宽松性使得去询问慷慨的捐赠的最低限度是怎样一个量将是不合理的。他可能会否认,在这个问题会有什么收获。但文本上的依据表明,亚里士多德在伦理学概念上要求精确性:

> 同样,我们也必须说清楚他渴望的、使他成为一个贪婪之人的钱的数量以及他渴望的、使他成为一个纵欲之人的愉悦的性质……并且同样,在所有这类事情中,我们都应该说清楚;因为对任何一种差别的遗漏都包含着在呈述本质这件事上的失败。
>
> (亚里士多德,《论题篇》146b)

亚里士多德的伦理学理论看起来的确包含了这个意思:存在着一个最低限度的慷慨的捐赠(莫林,1969)。他有一个论题是,慷慨之人的判断规定了慷慨的标准。如果慷慨之人认为捐赠不是慷慨的,那么捐赠就不是

[1] 德拉马克:古希腊的银币名和古希腊的重量单位。——译注

慷慨的。

欧布里德可能会怀疑，慷慨之人的判断是否足够明确得能支持亚里士多德的解决方案。情况常常是，我们无法断定一德拉马克之别是否会改变慷慨之人对捐赠是否是模糊的这个问题上的看法。很多慷慨之人否定有诸如最低限度的慷慨捐赠之类的事情。如果亚里士多德把这些持异议的慷慨之人的判断作为标准的话，那么他的理论将会被驳倒。这些人的信念（即不存在最低限度），足以排除什么最低限度。

道德心理学像道德自身一样模糊。塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus）喜欢这样来介绍堆悖论：他第一个说道，碰一下你母亲的大脚趾不是乱伦。这对“乱伦”来说是一个擦边行为。但既然是擦边行为，所以一个德行高尚的人也可以用它来将那种行为判为乱伦。

几乎所有的事物都可以导致一个堆悖论。我们的词语差不多都有其两可的情况。“桌子”是模糊的，因为削去几块桌板就可以制造两可的情况。几乎所有的事物都可以被削到这种状态不确定的程度。为什么要嘲弄亚里士多德呢？

欧布里德的这个批评是合理的，但欧布里德的这个批评带有更远大的目标。厄庇美尼德推论道，既然差不多我们所有的概念都涉及到事物间的区别，那么我们的概念就无一能运用到什么事情上。欧布里德认为，堆悖论确证了这个彻底的虚无主义。作为厄庇美尼德的追随者，麦加拉派学者会通过否定讨论中的事物的存在来回答所有的堆论证：不存在沙堆或者慷慨的捐赠或者乱伦行为。日常事物都是幻像。

第八章

对“柏拉图”的一个脚注

关于欧洲哲学传统，最不会引起非议的一般性描述是：欧洲哲学就是一系列对柏拉图的脚注。

——艾尔弗里德·诺斯·怀特海

大多数哲学家认为悖论包含这样一个论证：该论证从可接受的诸前提过渡到一个不可接受的结论。对此，我已经反驳过，说这样的界定太狭隘了；它将第一章的知觉悖论及第三章的无意义悖论都排除在外了。现在我打算将这个盛行的观点又批之为太宽泛了。我的反列采用的是前言悖论及“严格蕴涵悖论”。

测真器

柏拉图的真名是阿里斯多克勒（Aristocles）。“柏拉图”是别名，意为“肩宽之人”。这个别名是合适的，因为柏拉图体格健壮得像一个摔跤运动员。

但是，柏拉图的本名不是更合适吗？如果对应某人名字的谓词描述了这个人，那么这个人就取名恰当。梭布教授的取名恰当，因为他是梭布。格里木教授的取名失当，因为他不是格里木。阿里斯多克勒的意思是取名恰当的（well-named）。那么，现在问题就是：取名恰当的（Well-

Named)是否取名恰当 (is well named)?

如果柏拉图被另取名为“取名失当的(Ill-Named)”[济曲(Geach)1948],那么我们将陷入某种两难。“取名失当的”这个名字,其取名要么恰当,要么失当。如果它取名失当,那么对应此名的谓词就正确地描述了这个人。所以,如果这个人的取名失当,那么他的取名就恰当。然而,如果它取名恰当的话,那么对应此人名字的谓词就不适合他。

取名失当的这个两难是说谎者悖论的一个翻版:L:陈述句 L 是错的。如果 L 是对的,那么由于 L 说 L 是错的,所以 L 必然是错的。但如果陈述句 L 是错的,那么事情正如 L 说的——在此情形中,L 终究是对的。L 是矛盾的,因为没有协调真值被赋予它。

相反的问题使测真器(the truth-teller)判断变得矛盾:R:陈述句 R 是对的。R 是矛盾的,因为我们同样能赋予 R 以任何(真假皆可)真值。由于没有更进一步的根据来赋予确定的真值,所以 R 就将在没有任何事物使其对或错的情况下而是对的或是错的。

大多数逻辑学家对此的回应是说 R 既不对也不错。他们的这个看法根据的是这样的感想:这个句子是空洞的。但是,如果 R 既不对也不错的话,那么 R 就似乎是被错误地声称为对的。

“取名恰当的取名恰当”是测真器悖论的一个翻版。我们能协调地说“取名恰当的取名恰当”(Well-Named is well named)这个句子是对的,我们也能协调地说它是错的。如果我们作出结论说它缺少真值,那么“取名恰当的取名恰当”似乎就是错误的,因为取名恰当不能如实描述取名恰当的。然而如果取名恰当正确地描述了取名恰当的,那么它如此正确地描述的是什么属性呢?是被恰当取名的事物的真正属性吗?

阿里斯多克勒是阿里斯多克勒吗?这个哲学问题被柏拉图漏掉了。这太错失良机了!哲学本可以变成一系列对阿里斯多克勒的脚注。

序言悖论

柏拉图意识到说谎者悖论了吗？在柏拉图出生以前，厄庇美尼德(Epimenides)的传说流传了几百年。柏拉图让苏格拉底对普罗泰戈拉提出了一个相反意见，这个反对意见很接近于说谎者悖论。普罗泰戈拉的口号“人是万物的尺度”被认为包含了这样一个意思，即所有的信念都是对的：对一个人而言怎样，对他而言亦如此。为了反驳普罗泰戈拉，苏格拉底需要一个将在单个个体的信念系统范围内有效的批评。苏格拉底在这样一个事实中看到了一个出路，这个事实就是每个人都有关于自己信念的信念：

> 世上没有人不相信，在某些事情上，自己比别人聪明；但在别的事情上，别人比自己聪明。在紧急情况下——如果别无他途的话——你会明白这一点的。当他们在战场上，在病痛中，或在海上的风暴中，身陷危难时，所有人就在所有方面像求助于神那样求助于他们的领导，寻求他们的救助，因为恰在这个方面即在知识方面，领导们是出众的。所以，无论何时何地的人类生活、生产，在其中，你都会发现，人们为了自己，为了其他生命体，为了整个人类生产，而在寻找老师，寻找大师。
>
> ——《泰阿泰德篇》170 B—C

假设某人认为自己的信念中至少有一个是错误的。普罗泰戈拉的原则即所有的信念都是对的包含了这个意思，即“我的信念中至少有一个是不对的”这句话对这个谦逊的人来说是对的。所以，“对信念者来说所有的信念都是对的”，当这句话运用于这个谦逊的人身上时，就产生了“对信

念者来说,并非所有的信念都是对的"这种情况。由于普罗泰戈拉式的相对主义暗含了自身的错误,所以普罗泰戈拉式的相对主义是错的。

苏格拉底对普罗泰戈拉的反驳意见类似于 D. C. 麦金森(D. C. Mackinson)的序言悖论(1965)。在你现在所读的书的序言中,我对正文中肯定会出现的错误作了道歉。这个对我的错误的坦诚,是好的常识。但它使这一点变得不可能,即我所有的信念都是对的。如果序言中表达的那个信念是对的,那么正文中的某个信念就是错的。如果正文中的所有信念都是对的,那么序言中的那个信念就是错的。无论是哪种情形,我都有一个错误的信念。

序言悖论破坏了普罗泰戈拉的相对主义,但它也瓦解了柏拉图认为理性包含着协调性的假设。由于我所有的关于这本书的信念都是对的这一点是不可能的,所以这些信念连起来看就是不协调的。不过,我在序言中表达的信念仍是合理的。

事实上,这种在理智上的谦逊从理智上看是必须的。认识你自己!如果我没能认识到正文中表达的一些信念是错误的,那么我将是个愚蠢的学者。

随机组合论证

除了在我的信念是否都是对的这一问题上要谦虚外,我还应该在我所有的信念是否都协调的问题上谦虚。我说得越多,我自相矛盾的机会就越多。在这本书中,我说了很多,因此我是如此地坚信,正文中的声称(即使不包括序言中的那些声称)连起来看是不协调的。

我们可以首先假设我在本书中作出了 10001 个声称。我认为在这 10001 个声称中,任意 10000 个声称所组合成的联合都是不协调的。现在设想一下任意一个这样的论证——以这 10001 个声称中的 10000 个声

称作为前提，以对剩下的那个声称的否定作为结论。这个随机组合论证(jumble argument)会很符合 R. M. 塞恩斯伯里(R. M. Sainsbury)的悖论定义：

> 这就是我所理解的悖论：悖论就是显然可接受的推理从显然可接受的前提推出的一个显然不能接受的结论。表象必然带有欺骗性，因为从可接受前提通过可接受的推理步骤是不能推出不可接受的结论的。所以，一般而言，我们有一个选择：要么结论并非真的不可接受，要么，出发点或推理带有非明显的缺陷。
>
> ——塞恩斯伯里 1995，1

随机组合论证的结论对我而言是不可接受的，因为在我的书中我是真诚地声称了它的反面观点的。这个随机组合论证的所有前提都是可接受的，因为在书中我是真诚地声称了它们的。这个随机组合论证中的推理在我看来是可接受的，因为我认为这个论证的演推是有效的：带有连起来看不协调的前提的任何论证都自动是有效的。这个原理依据的是“有效的”的定义：如果这一点是不可能的，即一个论证的所有前提都是对的而其结论是错的，那么该论证就是有效的。

如果一个论证既有效，并且又有正确的前提，那么该论证就是合理的。逻辑学家们对前提的真值并无特别的洞见，所以他们就聚焦于有效性。他们兴高采烈但却愚蠢地认可诸如“所有的乌龟都属于龟类。柏拉图是乌龟。所以，柏拉图属于龟类”之类的论证。如果大、小前提都是正确的，那么结论就大概是正确的。有效性不过是正确结论的一个前提性的保证。如果前提不可能都正确，那么这个保证就是空洞的。

欧几里德在麦加拉的弟子们[最著名的是斐洛(Philo)]开创了这个逻辑学理论：仅当前件 p 真而后件 q 假，直陈条件句(indicative conditional)“如果 p，那么 q”才是错的。这暗含了两个“实质蕴涵(material impli-

cation)悖论”。其消极形式是:任何带有错误前件的直陈条件句都是对的。比如,“如果苏格拉底到访过月球,那么柏拉图就造访过太阳”将是对的。其积极形式是:任何带有正确后件的直陈条件句都是对的。因此,“如果苏格拉底到访过亚特兰蒂斯岛,那么柏拉图就到访过麦加拉”将是对的。

一些逻辑学家通过强调严格条件句(strict conditionals)具有“如果 p,那么,必然 q”的形式而缓和了直陈条件句所引起的风暴。前件假或后件真,并不能使这些条件句自动地是对的。而随后的逻辑学家们发现了“严格蕴含悖论”:严格条件句的前件之必假或后件之必真,使严格条件句自动地是正确的。许多程度较轻的悖论实际上都是某种形式上的严格蕴含悖论。我偏向于杰克·辛提卡(Jaakko Hintikka)的证明即做不可能之事是不道德的:人永远不应该做任何有损于人类的事情。人们做不可能之事的时候,不可能不同时有损于人类。因此,人不应该做不可能之事。

如果论证的诸前提的联合严格蕴涵了结论,那么该论证就是有效的。所以,严格蕴含悖论影响着对有效性的判定。如果一个论证的结论必然真,那么该论证就自动是有效的。如果所有的前提都真,该论证就也是合理的。这是有关上帝之存在的诡辩性证明的基础。中世纪的逻辑学家们相信“上帝存在”是必真的并昏头昏脑地将“柏拉图进行了哲学研究,所以,上帝存在”看作是一个合理的论证。虔敬的数学天才里奥哈特·欧拉(Leonhard Euler,1707 – 1783)[1]用这个逻辑花招攻击了法国无神论者丹尼斯·狄德罗(Denis Diderot)。在凯瑟琳大教堂的法庭上,欧拉与狄德罗交锋的时候,庄重地说道,“先生,$(a + b^n) / n = x$,因此上帝存在。回答完毕!”狄德罗在数学上并不老练,所以他不知道说什么。在圣

[1] 里奥哈特·欧拉(Leonhard Euler,1707 – 1783):瑞士数学家,因其对微积分的开创性贡献,以及他的复数、对数、三角函数和月球运动等理论而闻名于世。——译注

彼得堡，狄德罗被一笑置之，于是他仓惶地回到法国。

在经典逻辑学中，信念者可以同时将一个论证既看作是合理的，又看作是严格蕴涵悖论的一个例证。比如，中世纪逻辑学家们将"柏拉图进行了哲学研究，所以，上帝存在"看作是矛盾论证，尽管他们同意证明是合理的。这个悖论可以是更主要在于你的证明方式，而不在于你所要证明的内容。这一点对那些人——他们声称所有悖论都标志了不可接受的结论——来说是难以接受的。他们的论述太狭隘了。

随机组合论证利用了消极的严格蕴涵悖论的一个后承（Consequence）：任何带有这样的前提——它们连贯起来形成必假——的论证必然是有效的。如果一个随机组合论证被修改得符合某个谦虚的经典逻辑学家的信念体系，那么这个逻辑学家就会认可该推理，因为他认为前提的联合必假（至于它是否真的为假，并不影响反例的目的）。

如果随机组合论证取得悖论之资格，那么对我的任何一个信念的否定就都是一个悖论。因为这个否定将是一个不可接受的结论——支撑这个结论的是这样一个论证，该论证的前提是我（单独地）接受的，并且其推理也是所我接受的。

我当然认为所有的随机组合论证都是不合理的。但不合理是所有悖论的共同之处。芝诺论证的那些结论明显是错误的，所以芝诺的论证必然是不合理的。不过，这个显见的不合理并没能阻止我将芝诺的那些结论归为悖论。

通过规定悖论是简短的（short）论证，我们可以排除随机组合论证。一个堆论证可以有一万个前提。当然也存在着要花一整个学期来证明的矛盾性真值，比如库尔特·哥德尔（Kurt Gödel）的不完全性定理。比起任何一种诡辩，哥德尔的小心谨慎把自己的证明弄得尤为冗长。

对我们中的许多人来说，存在简短的随机组合论证。悖论使得许多哲学家确信他们持有一小列这样的信念——这些信念单个看似乎是可信的，看连起来看却是不协调的。如果这些信念被用作论证的前提，对另一

个信念的否定被用作结论，那么这个结论将满足塞恩斯伯里关于悖论的定义。这样，根据一个真正的悖论，我们就能使简短的随机组合论证增加得像我们持有的信念一样多。

我认为芝诺的那些悖论与随机组合论证之间的区别在于，随机组合论证能被诊断为不合理的而无需违背苏格拉底的这条律令：用一个论证说明什么是错的的时候，你根据的不应该是结论的不可信性。在我直接从一个随机组合论证的前提之不协调性推出该论证是不合理的时候，我遵守了苏格拉底的这条规定。

苏格拉底的这条律令的基本动机是他想把论证用作发现的方法。他不同意密松（Myson）——此人“常说我们不应该根据论证来研究事实，而应该根据事实来研究论证；因为事实并非被堆积起来为了去符合论证，而是论证要符合事实”。（第欧根尼 1925，I，107 – 108）苏格拉底并没有把演绎看作恰好是提取已经有条理地储存在归纳中的那些数据的一个有效的方法。演绎也并非恰好是你已经持有的信念的正名（justify）方法。苏格拉底对演绎的看法与我们对经验的看法是相同的：演绎被他看作是能够颠覆我们最坚定的那些确信的一个中立性手段。

就像我们在他对律师的描述中所看到的，苏格拉底厌恶“特殊辩护”——一个人先已持有某个结论，然后提出持有该结论的理由。宣称者的自圆其说仅仅旨在使某个结论看似合乎道理。苏格拉底使自己对自己推理的结果视而不见，以便保证自己只受前提和推导规则的引导。诚然，苏格拉底的自使盲视（self-blinding）浪费了信息，但在双盲实验——在这种实验中，对那些接受积极治疗和接受安慰的人，科学家通过让他们和科学家自己都处于茫然未知中而阻止意愿性的想法——中，这种放弃对我们来说是熟悉的。

当我们说芝诺的二分论证“看似合理”的时候，我们的意思仅仅是，从某种视角（perspective）——这种视角不包含关于结论之荒谬的知识——来看，它似乎是合理的。帕特农（Parthenon）神庙的柱子从底下看

时似乎是直的，但从顶部看时就不是直的。从高处，你可以看到，那些柱子向内倾斜，从而使它们对低处的人来说显得是直的。苏格拉底跟随某个论证一直到底时，他拒绝采用利用了关于可信性之知识的视角。苏格拉底总是从前提向前推理，而永远不从结论往回推理。（唯一的例外是在他用归谬法推理的时候。）即使在今天，也有很多人认为，一个依赖于结论之外部证据的哲学家就像一个偷瞥答案手册的学生。

很多幻觉都要有特定的视觉条件。我有一个"不可能的笼子（impossible crate）"被一根看不见的线吊在办公室的天花板上。当一个好奇的访客问到这个不规则的移动物时，我把他安定在一个事先定好的距离点上，让他闭上一只眼睛，然后叫他沿着这个"笼子"的近角和远角来调整他的视线。在这些特定条件下，笼子就看起来像图 8.1 的一个三维摹本。很多矛盾的论证都要求有同样的经过训练的凝视（contemplation）。不要像通常那样去评价这些论证，你而是必须从你只是假装接受的前提开始，凭借被你看作是有问题的中介的那些推导规则来推理，然后你还要抑制住你想要放弃目的的冲动。

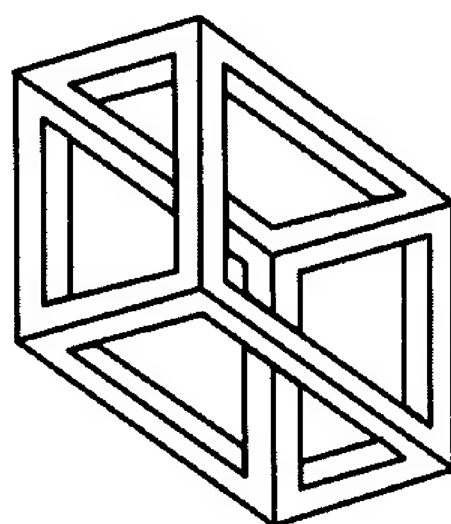


图 8.1

没有人相信这个笼子就是它显现的那个样子。人们也不打算去相信。他们做的努力，一部分是为了这个纯然的奇景，一部分是希望受到启

发。认知悖论带着同样的审美上的与理论上的诱惑的混合。一个经历过观察上的歪曲（这种歪曲对亲见双重彩虹来说是必须的）的科学家，会承认彩虹是幻象。但像他给予一个真实现象（比如一次日食）的价值一样，他会给这个体验同样多的价值。

问答法之难题

杰出的柏拉图学者格雷戈里·瓦拉斯图斯（Gregory Vlastos）（1983）过去总是认为苏格拉底通过引出一个矛盾而反驳他的对话者。这是正如反映在哲学百科全书“辩证法”条目下的标准看法：

> 苏格拉底的问答法（elenchus）也许是芝诺式悖论的一个精致版，一个拉得长长的反复盘问：这个拉长的盘问通过使对手从自己最初的论点得出（通过一系列的问和答）一个与该论点相矛盾的结论来反驳对手的这个论点。这在逻辑上是一个有效的程序，因为它符合“如果 p 蕴涵非 p，那么非 p 就是对的”这个逻辑法则。
>
> ——霍尔（Hall）1967，386

但瓦拉斯图斯最终意识到，苏格拉底通常只取得了较次的结果，即表明对话者的信念连起来看是不协调的。瓦拉斯图斯之所以发现这个危险的信号是因为他认为苏格拉底总反驳的总是不协调的集合中的一个特定成分。从逻辑学的观点看，可以通过拒斥这种集合中任何一个成分而重新获得协调性。因此，苏格拉底并没有反驳什么。他所做的一切只是表明，他的对话者需要修订自己的某些信念。

也许还不是这么回事。仅当有可能取得成果时，这方面的信息即有关一个信念的集合是不协调的，才正名了探索的价值。如果少量假信念

被隐藏在一堆真信念中，那么正确性所付出的代价就太大了。每个信念都具有很大的可能性。在这些贫乏的探索条件下，我们听任不协调。

实际上，苏格拉底的确倾向于确保让有利的探索条件占上风。苏格拉底揭露的不协调由一个小的信念集合构成。其中这些信念也趋向于成为最小程度的不协调：甚至只去除该集合中的一个成分，就将足够获得协调。换句话说，在这个很小的检验范围内的那些信念是近乎协调的。只一个小小的修补就可能解决问题！

苏格拉底并不打算创立一个最低程度的不协调的集合。他的目标是追踪出一个不协调。当他认为目的达到时，他就不再套取别人的承诺了。苏格拉底的问答法附带的一个作用是：它会使你带着这样一个希望——通过更改单个信念而使其变得协调——而抛弃了不协调的个别成分。

问答法是中立性的吗？

苏格拉底问人问题的时候，就好像问答法是一个允许他挑战无论持有什么信念的新手那样的普遍方法。但这个方法事实上带有某些预设。首先，问答法预设，存在不协调。雅典的安提斯泰尼（Antisthenes）认为没有什么陈述可以使别的陈述变得矛盾。他的这个观点是受厄庇美尼德的启发。一个陈述能够是关于苏格拉底的，仅当该陈述适用于苏格拉底。如果它适用于苏格拉底，那么它就是一个正确的陈述。所以，错误的陈述不可能是关于苏格拉底的。一个关于苏格拉底的陈述可以是矛盾的，仅当一个错误的陈述可以是关于苏格拉底的。因此，所有关于苏格拉底的陈述都不可能是矛盾的。适用于苏格拉底的规律，也适用于一切事物。所以，不存在矛盾。

在《欧绪德谟篇》（*Euthydemus*）中，柏拉图似乎要攻击安提斯泰尼。安提斯泰尼被描述成一个忙于普罗泰戈拉（被宣传为“使较弱的论证显

得较强”的人)之实践的诡辩式辩论者。于是安提斯泰尼也写下了一个标着下流题目“阴茎或小鸡巴”的辩论来反对柏拉图。“小鸡巴”的希腊文说法是一个近似于“柏拉图”的双关语。安提斯泰尼把阴茎用作柏拉图的一个名字。

问答法假设矛盾不可能是真的。安提斯泰尼认为没有矛盾,所以他同意没有真正的矛盾。但一些哲学家已经肯定过矛盾的存在及其真实性。这样的哲学家,可以拿当代的格雷厄姆·普瑞斯特(Graham Priest,1987)为例。他认为,少数矛盾既对又错。按照普瑞斯特,在这些挑衅性的少数矛盾里,悖论的合情合理是显著的。

普瑞斯特意识到,他的看法在经典逻辑中是站不住脚的。就像我们在消极的严格蕴含悖论中所看到的,任何事物后面都跟随着一个不可能。如果这个不可能是一个严格的逻辑矛盾,那么从形式上来说,我们甚至可以得出这个随意的结论:从前提 p 和非 p,我们可以推出 p。从 p 我们可以推出 p 或 q(此处的 q 是任意一个命题)。现在我们可以回到 p 和非 p,并推出非 p。如果把非 p 与前面的结论即 p 或 q 连接起来,我们就能推演出 q。

经典逻辑是“扩散性的”:一个矛盾可以蕴涵所有命题。有没有什么办法让普瑞斯特避免对一切事物不分青红皂白地加以接受呢?

路德维希·维特根斯坦嘲笑了那些把矛盾鼓吹成智力灾难的逻辑学家。现实生活中,人们在发现自己陷入矛盾的时候,如果他们毕竟采取了什么措施的话,也就是将问题一带而过而已。维特根斯坦预见,有朝一日,逻辑学家们将会适应这个人类学上的现实:“实际上,即使现在,我也预见到,有朝一日,会有对包含着矛盾的微积分的研究,并且人们实际上会为自己从协调性中被解救出来而自豪。”(1964,332)

接着真的出现了“两面派逻辑学家”(dialethic logicians)。这个外号得自维特根斯坦的这个评论:说谎者命题是一个既面朝真又面朝假的双头像。(1978,IV.59)两面性(dialetheia)是一个双值(双轨)。作为两面

主义者(dialetheist),普瑞斯特只是以评价简单、普遍和经验上的丰富性的方式来评价协调性。协调性只是诸特性中的一个理想性特征。拿说谎者悖论来说,普瑞斯特认为我们应该把少量的协调性兑换成大量的简单性。我们尤其应该承认“这个句子不是对的”既对又错,然后以“次协调逻辑”(paraconsistent logics)来阻止矛盾的扩散。

构造次协调逻辑,是为了将矛盾的扩散限制在安全的限度内。比如,他们根据一个有效的论证必须具有与结论相关的前提来驳斥“p,所以,p或 q”这个推导规则。在阻止蕴涵悖论的尝试中,他们把这个对相关性的要求扩展到条件句上。

两面主义者把自己描述成矛盾的朋友。他们使我想到牧场工人:他们把自己说成是他们所阉割的马的朋友。被阉割马并非只是某种更为驯服的种马:它根本就不是种马。两面主义者的“矛盾”看起来可能像矛盾,听起来也可能像矛盾,但他们的矛盾并不能发挥对矛盾来说本质性的作用。这些矛盾不能被用作归谬法中的决定性的端项(endpoint)。这些矛盾顶多可以成为否定后件式推理(modus tollens)论证中的端项 q:如果p,那么 q;非 q,所以非 p。所以最后,我认为普瑞斯特陷入了安提斯泰尼关于矛盾的怀疑论。

无论普瑞斯特是否同意我关于他与安提斯泰尼在怀疑论上的相似关系的看法,他都应该同意随机组合论证为塞恩斯伯里的悖论定义制造了难题。因为我已经很小心地将我的例子相对化了。随机组合论证中的推理对那些信任经典逻辑的人来说将是可接受的。即使我的随机组合论证中的推理是格雷厄姆·普瑞斯特所不能接受的,他也会正确地猜测到,这个推理是我所接受的——且是大多数逻辑学家所接受的。所以,按照塞恩斯伯里的定义,随机组合论证应该被解释成对我来说的一个悖论。但既然随机组合论证并非真的是悖论,所以随机组合论证表明,塞恩斯伯里的定义太宽泛了。

第九章
亚里士多德论宿命论

爱尔兰作家邓塞尼爵士(Lord Dunsany)爱好国际象棋。他设计了一个传达了某种洞见的国际象棋游戏难题。邓塞尼这个国际象棋游没有预设任何其他东西,而只是为了竞争。在这个我所喜欢的难题中,白子开始走,并且在四步之内就能将死对方(图9.1)。黑子的卒子都在,所以黑子看上去力量远比白子强大。但有件事情不太对劲:黑方的皇后不在规范的国际象棋比赛开始时所要求的方形内。黑方的国王和皇后必定被移动过。卒子只能向前走,所以黑子的卒子肯定已经通过往前走到第七排而到达了它们现在的位置。所以,黑子中除卒子以外能移动的棋子是马。黑子远没有自己看上去的那样自由。白方的马先跳到国王的前面,然后跳到皇后的前面,最后跳到黑方国王的任意一边,就能将死对方。黑子所能做的只是通过这样一步棋来延迟自己无可避免的结局:黑子可以把自己的马跳到象的前列上。

这个不可避免性是以白子地理智走棋为条件的。如果白子边走边玩,那么黑子就能很快地把一个卒子变成皇后,从而了结白方。但在解决国际象棋难题的时候,我们应该假设的是,对局者都是理智的并且都是为了赢棋。即使是其他选手们来走这局棋,也无法挽回注定的结局,而只不过进一步验证这个注定的结局。

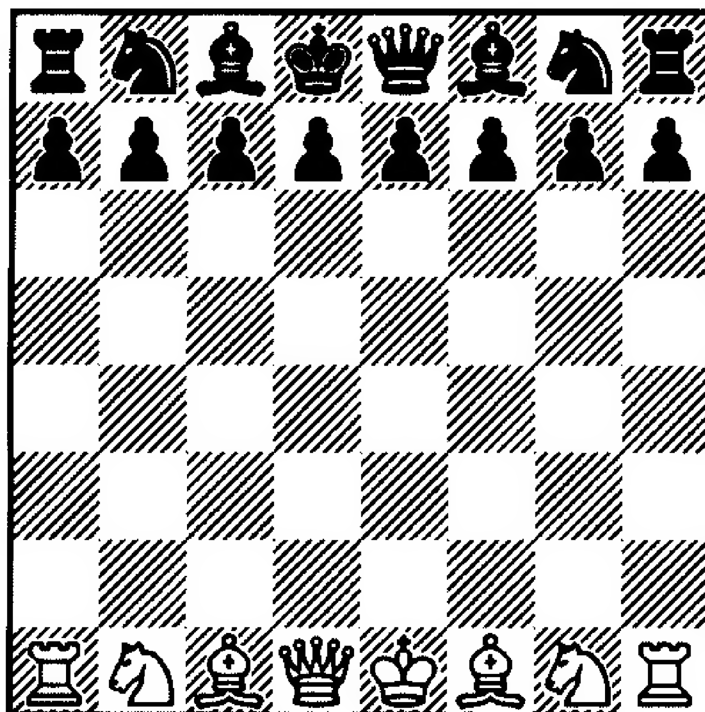


图 9.1

过去的不可改变性

时间就像国际象棋。各瞬间依照规则运行。规则具有引导性的含义。我们可以看到，古希腊的母亲们听到有船在战争中沉没，就祭献神灵。她们祈祷自己的儿子不在那艘沉没的船上。在亚里士多德看来，事后的祈祷是没有用的。在强调我们只对未来做谋划的过程中，亚里士多德引用了诗人阿伽松（Agathon）的诗句："过去之事，已无可挽回，即使是神，亦无能为力。"你的儿子要么在那艘船上，要么不在。对此，没有人能改变什么。就像奥马尔·卡雅姆（Omar Khayyam）[1] 在亚里士多德之后1400 的将来写到：

〔1〕 奥马尔·卡雅姆（1048－1131），波斯诗人、数学家和天文学家。——译注

来回移动的手指写着，并且已经在写着，
这样一直写下去；你的虔诚或智慧
都不能使这件事倒回去，从而删去半行字，
你所有的眼泪也不能清洗掉一个字。

亚里士多德将过去的固定性与未来的开放性作了对照。没有人能改变一场已过去的海战，但有人能改变一场未来的海战。

宿命论者否定过去与未来之间的这种不对称：正是就现在而言，说明天将有或将没有海战都是对的。如果就现在而言，明天将有一场海战是对的，那么就没什么东西能阻止它。将发生的事情会发生。如果就现在而言，明天将有一场海战是错的，那么也没什么能改变它的事情。不会发生的事情不会发生。比如，如果海军司令命令战斗开始，那么就会有什么东西阻止命令的执行。

关于时间穿梭的当代评论家们在解决祖父悖论的时候遵守过去的固定性。在雷・布拉德伯里（Ray Bradbury）的《一声雷鸣》（*A Sound of Thunder*）中，一个探险者穿梭到过去，并因为踩了一只蝴蝶而改变了历史。其他时间穿梭故事中的人物都担心改变历史所带来的风险。他们小心翼翼地走完整个故事情节，以便使已确立的事件过程保持原样。但如果历史真的是这么易碎的话，那么一个不怎么谨慎的时间穿梭者就可能引发一个矛盾。假设这个修改主义者穿梭回到他的祖父还是小孩的时代。他用一把来福枪杀了他的祖父。那么，由于祖父并未生下孙子，所以，这个枪击瓦解了自己发生的一个必要条件。这个情节是一个矛盾，所以，人们可能倾向于得出结论说，时间穿梭不符合逻辑规则。时间穿梭的辩护者们承认，开枪者杀不死他的祖父。他或许抠动了扳机，然而子弹偏离了目标；或者，子弹也许击中了目标，但他的祖父又复原了。时间穿梭者们不能改变过去，因为他们已经是过去的一部分。与小说家相反，事实上，根本不需要小心谨慎地走完整个情节，以便避免改变过去。

迪奥多罗·克罗诺斯的高明论证

在这个辩论中，亚里士多德的对手是同时代的一个来自麦加拉的年轻人——逻辑学家迪奥多罗·克罗诺斯（Diodorus Cronus）。一个自雅典的那些学园流传下来的传说是这样说的：迪奥多罗·克罗诺斯当着托勒密·梭特（Ptolemy Soter）的面却不能解决斯第尔波（Stilpo）给他设置的一个逻辑难题，于是他就自杀了。逻辑学家们多半会给这个传说以很高的评价，因为它确定了迪奥多罗的活动年代（从托勒密于公元前307年征服麦加拉开始）。这个传说也告诉了我们，麦加拉派学者的腐朽之处就在于他们老是想高人一筹。

迪奥多罗因其关于运动本性的诸论证而出名。他提出这些论证的风格与芝诺的风格是一样的。不过，他最为著名的论证是厄庇克特图（Epictetus）叙述的如下论证：

> 对我来说，高明论证似乎是在如下意义上提出的：下面的三个命题，其中任意两个组合与第三个命题之间存在着矛盾；“关于过去的每一个真命题都是必然的。不可能的事物并非从可能的事物逻辑地得出。既非现在真亦非将来真的东西是可能的。”由于注意到了这个矛盾，迪奥多罗就用前两个命题的可信性来证明下面的命题：“既非现在真亦非将来真的东西是不可能的。”
>
> ——厄庇克特图（Epictetus）1916，II，19，1—4

厄庇克特图接着描述了有些哲学家是如何驳斥这三个命题中的其他命题的。他的表述是一种完全现代的表述，即把悖论表述成一个关于这样一些命题的最小集合：这些命题单个来看是可信的，但连起来看却是不协调

的。比起将悖论描述成一个论证，这种表述风格更为简洁。如果我们把悖论说成是各个不同的论证，那么迪奥多罗的三个命题将构成三个而不是一个悖论。

尽管我们知道迪奥多罗的高明论证的前提和结论，但我们并不知道他所使用的证明步骤。他的同时代人似乎承认，该论证中的结论是从前提得出的，因为他们试图只通过反驳迪奥多罗的前提来反对他。这就激发了许多学术性的重构迪奥多罗·克罗诺斯的高明论证的尝试。弗里德里克·柯普莱斯通（Frederick Copleston 1962，138）建议的重构是这样的：

1. 可能的事物不可能变成不可能的事物。
2. 如果有两个相互矛盾的事项，并且其中一个事项已发生，那么另一个事项就是不可能的。
3. 如果没发生的事项以前已成为可能的，那么不可能的事物就将是从可能的事物产生的。
4. 所以，没发生的事项并非在以前是可能的。
5. 因此，只有现实的事物是可能的。

这个重构的优点是使得迪奥多罗的那个论证变得有效了——如果那个论证的前提是正确的，那么其结论也必定正确。但是评论者们抱怨柯普莱斯通让第一个前提处于很容易就被否定的境地。去年冬天，穿过瓦尔登湖是我力所能及的事情。现在是夏天，穿过瓦尔登湖已变得不可能了。季节的变换影响了我的能力所能做的事情。

对亚里士多德解答方案的传统解释就在于以下这几句话：正是现在，明天将有海战既不对也不错。如果有一场海战发生了，那么这个陈述将变成真的。未来是开放的，因为关于即将到来的偶然事件的陈述没有真值。传统的解释认为，亚里士多德承认有些关于未来的陈述具有真值。“明天要么有一场海战，要么没有”这个陈述现在是对的，因为该陈述穷

尽了所有可能性。亚里士多德同样认为关于自然必然性的陈述具有一个真值。“2044 年 8 月 23 日将有一个日全食，北亚地区将有两分钟的观看时间”是对的，因为天文学的规律决定了它是对的。

传统的解释乐意解释为什么亚里士多德从未讨论过时间穿梭。如果未来还未存在，那么人们就不可能从过去穿梭到未来，也不可能从未来穿梭到过去。在十九世纪的物理学家们把时间设想成第四维之前，还没有人讨论过时间穿梭。

1956 年，伊丽莎白·安斯库姆(Elizabeth Anscombe)挑战了对亚里士多德解答方案的传统解释。未来偶然陈述句的真值空缺与二值原则相矛盾：任何一个命题，要么对，要么错。采纳去假定真值空缺这一重要策略的任何人，将倾向于用这些空缺来解决许多问题。比如，当代最流行的一个对堆悖论的解答是认为，将一个谓词应用于它的一个两可事例，这将形成一个缺乏真值的陈述。然而我们看到，当难题出现时——就像出现在多大一个数目的钱表明向贪婪的过渡这个问题中一样——亚里士多德并没有采用这一路数。亚里士多德最终开创了被当代哲学家用来缓和逻辑学上的宿命论的独特路数和原理。他的这些路数和原理表明：必然地，一个农夫要么是、要么不是一个屠夫。但这并不是说，他是一个屠夫是必然真的，或者他不是一个屠夫是必然真的。同样地，这个农夫要么将会、要么不会收割自己的庄稼是必然真的。这并不得出，农夫将会收割自己的庄稼是必然真的，或者他不会收割自己的庄稼是必然真的。

许多哲学家认为，诸如亚里士多德在自己首创的模态逻辑中所整理出的此类独特路数，已足够击败宿命论者了。我们这些安斯库姆的追随者认为，更有可能的是，亚里士多德只是运用了这些逻辑手段，而不是要声势浩大地打破二值原则。

空洞的宿命论

一般认为，迪奥多罗是一个实在宿命论者(substantive fatalist)，即一个相信时间是真实的(real)的宿命论者。受安斯库姆反传统主义的鼓舞，我要挑战这个解释。迪奥多罗在时间上的信念，与其对麦加拉学派所怀有的忠诚之间存在着冲突。作为一个厄庇美尼德主义者，迪奥多罗本应该认为时间是一个幻像。他本不该是那种认为过去和未来是实存的(exist)、是宇宙神奇的对称性的两部分的宿命论者。迪奥多罗本应该是一个空洞的宿命论者：仅仅认为，如果有一个过去和未来，那么未来并不比过去更开放。将所有可能性消解成现实的事物，其目的是要表明时间的不成立性并证明一的实存是一个必然真理。宇宙并非只是碰巧正好包含一个事物。一是一个必然的存在，它不可能未能存在过。存在很多事物的表象(appearance)必然是错的。

回忆一下厄庇美尼德建构的一个关于自然哲学的"好像"(as if)理论，这个理论可以用来说明表象。迪奥多罗在建构时间的"好像"理论这一点上是自由的。就像厄庇美尼德通过取消对虚空的涉及来使自己作为手段的自然哲学理论井井有条一样，迪奥多罗可能通过取消对真正的未来事项的涉及来使自己的时间理论有条不紊。但是迪奥多罗潜藏的对时间的说明将认为，时间是一个幻像。与认为时间是真实的宿命论者不同，迪奥多罗无需忠告人们要委诸命运。迪奥多罗只是在下面这个一般信念中揭示了另一个悖谬：存在众多的在时间中变化的事物；我们的世界是众多可能世界中的一种。也许我也是这么认为的。

亚里士多德的常识

从方法论和个人性情上来说，亚里士多德是善于接受大众的看法和专家们的意见的。亚里士多德在逻辑学上取得进展，目的是要去击败那些为悖论性的结论所进行的论证。亚里士多德不是那种会至死遵从三段论的人。让他感到得心应手的是以一个论证的结论来检验它的合理性。他通常信任感觉的证词。在回顾了厄庇美尼德的追随者们的论证之后，亚里士多德写到：

> 以这种方式推理，他们就被引导去超越感-觉（sense-perception），并基于这一理由即"人们应该遵从论证"，而忽视感-觉：这样一来，他们就声称宇宙是一，并且是不动的。他们中的有些人还补充说宇宙是无限的，因为限制（如果存在某个限制的话）将是一个反对虚空的限制。
>
> 于是，就有某些思想家根据我们已经陈述过的理由而声称诸如他们的关于真理等等的理论之类的看法。此外，尽管这些观点看似是在对话性的讨论中逻辑地得出的，但是如果人们考虑一下事实的话，那么去相信这些观点就似乎是疯了。因为事实上疯子也不会如此地远离自己的感觉，以至于去认为火与冰是一：只有在正确的事情与从习惯看来似乎是正确的事情之间，有些人才会傻得看不到区别所在。
>
> ——亚里士多德：《生长和消亡》I，8，325a4－23

亚里士多德认为，我们对论证应该采取与我们对时钟的态度一样的态度。如果一个时钟给出的时间在你预想的范围内，那么你会接受这个结果。

但如果它给出了一个似乎太早或太晚的时间，那么你就会怀疑它是否走时准确。某些情况下，时钟可能仍是准确的，但至少你有理由去检验它。

苏格拉底会反驳论证与时钟之间的这种类似性。我们的理性能力运用了某些尺度，但它自身却不是什么标准。理性是我们用来赋予标准以意义的东西。此外再无进一步的根据了。理性必须具有决定权。

理性迫使我们避恶就善，所以，在是否遵从理性上，我们没有选择。苏格拉底意识到，这个伦理决定论使得我们十足地像理性的奴隶。但他把自由表述成由善作出的决定。在我们还处于无知的阶段，我们被自己在什么是善的问题上所持有的错误信念所决定。当我们获得知识时，客观的善决定着我们的意志。知识使我们变得自由。

亚里士多德认为苏格拉底的伦理决定论公然违背了这个事实：很多人意志薄弱，甚至有意作恶。来看一下内森·利奥波德（Nathan Leopold）。他是一个极其聪颖的百万富翁之子，拥有所有有利的教育条件。他跳了好几级，学会好几门语言，成了鸟类专家，并在 18 岁的时候获得哲学学士学位。利奥波德是一个宿命论者，比起苏格拉底的著作，他更喜欢弗里德利希·尼采（Friedrich Nietzsche）的著作。在诸如《超善恶》（*Beyond Good and Evil*）之类的书中，尼采称赞了将抛弃“道德奴隶”之枷锁的超人：“伟人，自然以伟大的方式创造发明的人，是一个冷傲、倔强的人，他不畏首畏尾，而是更加摆脱了对公众意见之恐惧的人。他并不具有值得尊敬或受人尊敬的品格，也不具有任何被看作是勤奋之类的品格。”其时 19 岁的利奥波德和他听话的朋友、18 岁的理查德·勒布（Richard Loeb）一起，决定去犯一个完美的罪行。两人精心地制定了一个绑架杀人计划。1924 年 5 月 21 日，利奥波德和勒布把 14 岁的波比·弗兰克（Bobby Franks）骗进一辆汽车里，用一把凿子将其杀害。事发后的第十天，两人被捕。两人对罪行的供认使他们被免除死刑的希望显得渺茫。他们很难被辩护成精神失常之人。两人都来自富裕的家庭。利奥波德在芝加哥大学勤勉地学着法律！虽然勒布的智力一般，但他是个受

欢迎的、英俊的主修历史的学生——与利奥波德同在一个学校。在法庭上,这两个叛逆的大学生自得地傻笑着,痴笑着。他们的律师克拉伦斯·达罗(Clarence Darrow)采取了自己钟爱的一个哲学论题:

> 命运是强大而无情的。它按照自己的神秘方式运转,我们是它的牺牲品。我们自己对它几乎无可奈何。它掌控着事务,我们只是事务中起参与作用的一份子……是什么迫使这个孩子犯罪的呢?不是自己的父亲,不是自己的母亲,也不是自己的祖父母。所有的决定都交给他自己去做了。他没有使自己处于受控的状态中,在那个时候,他也并不是什么富家子弟。他没有自我决定。他而是将被迫去付出代价。
>
> ——1957,64-65

法官凯沃利(Caverly)以谋杀罪判利奥波德和勒布无期徒刑,另外以绑架罪判他们99年监禁。很多人认为,法官凯沃利的判决是自由意志与决定论之间的一个不协调的折衷。

如果达罗的宿命论是对的,那么利奥波德和勒布就是无罪的(尽管达罗精明地建议两人为罪行辩护)。对不能戒除的行为,我们并不负有罪责。那么,利奥波德和勒布将没有理由为杀害波比·弗兰克而感到懊悔。克拉伦斯·达罗要求凯沃利法官应该宽恕两人,这种要求是自相矛盾的。凯沃利法官是否判处杀人犯死刑是被注定的。

古希腊有一个关于斯多葛派的创立者、斯提翁(Citium)的芝诺(不要与爱利亚的芝诺搞混了)的民间故事。他鞭打他的奴隶,因为他的奴隶偷盗东西。这个有几分哲学家味道的奴隶抗议到:“我偷东西是被注定的。”“而我抽打你也是被注定的”,芝诺反驳到。

宿命论的众多根据

达罗还用了科学来证明他的宿命论。心理学的整个方法似乎都要求那种决定论的观点——这种观点后来由行为主义者 B. F. 斯金纳(B. F. Skinner)明确表述出来:“如果我们在人类事务中运用科学方法,那么我们必须假定行为是受自然规律支配的(lawful)和被决定的。我们必须预期发现这一点:人的所为是那些可指明的(specifiable)条件的结果;这些特定条件一旦被发现,我们就能预见并在一定程度上决定他的行为。”(1953,6)历史学家要先于心理学家而吁求宿命论的。奥斯瓦尔德·施宾格勒(Oswald Spengler)将《西方的没落》(*Decline of the West*)说成是“为预先决定历史而冒的险”。

按照卡尔·马克思的历史唯物主义,历史的结果是由不可改变的经济力量决定的。但是如果抵抗是徒劳的,那么顺从难道不也是多余的吗?马克思主义作为一种政治哲学,包含了一个对斗争的号召。为什么要多此一举呢?由于马克思主义既是一种历史学说,又是一种道德学说,所以,自由意志与决定论之间的矛盾就内在化于其中。

基督教带有同样的矛盾。作为万物的造物主,上帝能预见从时间开始的那一刻起将要发生的所有事情。但是人们必须被赋予足够的自由意志去使自己变得负有责任。人们必然是天堂之回报和地狱之惩罚的合适的承受者。

决定论与自由意志之间如果存在真正的矛盾,那么不见得决定论会赢。无论我们何时思量、权衡,我们总是预设了这一点:在真正的选项之间做选择时,我们是自由的。如果你被说服而相信只有一个结果是可能的,那么你就不能试图去判断哪个结果会发生。既然我们不能停止思量、权衡,那么我们就不能动摇这个信念:我们是自由的。在是否相信自由选

择这一问题上是没得选择的。

我们被迫相信我们是自由的，对这一点的证明并非是对后面一点的证明，即我们是自由的。但这个证明限定了对决定论悖论的切实可行的解决。我们没有在实践上也必须信奉决定论的同样强制。实际上，我们易于接受反对因果决定论的证明。得归功于量子力学的是，很多物理学家相信（正确地或错误地）宇宙中存在客观的机率！既然这些一丝不苟的物理学家认为他们在一个有偏向的数据统计上也能进展顺利，所以，心理学家和历史学家在把宿命论当作自己领域的一个先验的前提来吁求的时候，就表现得像一个极能忍受命运的人。

道德上的对宿命论的反对

亚里士多德担心宿命论的信念将导致沮丧。在《命运》（*De Fato*）中，西塞罗（公元前106－前43年）把亚里士多德的这个忧虑阐释成“无所事事的论证”：

> 如果“你会从病中康复”这个陈述已是永远对的，那么不管你请不请医生，你都会康复；那么，同样地，如果“你会从病中康复”这个陈述已是永远错的，那么无论你请不请医生，你都不会康复……所以，请医生是没有意义的。
>
> ——1960，225

斯多葛派的克律西波（Chrysippus）认为，你恰是注定了要请医生的，就像你注定了会康复一样。“共命运的”（Condestinate）事情是相互依赖的。如果你没有请医生，你就不会康复。但不存在你不请医生的可能性。宿命论者应该承认，你的行为和决定是原因。克律西波的意思是，选择并不

是在现实的选项之间的选择。实际上发生的事情是事情可能发生的唯一方式。

作为斯多葛派学者，克律西波保护道德责任免受形而上学上的攻击。下一章，我们将看到，克律西波整理出另一个对道德的聪明辩护，以反抗一个十分特别的形而上学悖论

第十章

克律西波论人的构成

本章致力于探讨物质构成悖论。这些悖论形成了新兴的关于物体和人民的困惑。图10.1传达了这种新起的困惑的特征。幸好，近来我们已用一个悖论模型对这些迷惑进行条理化了。我们应该用这个模型去把过去面临的对悖论的困惑与当代的解答联系起来。

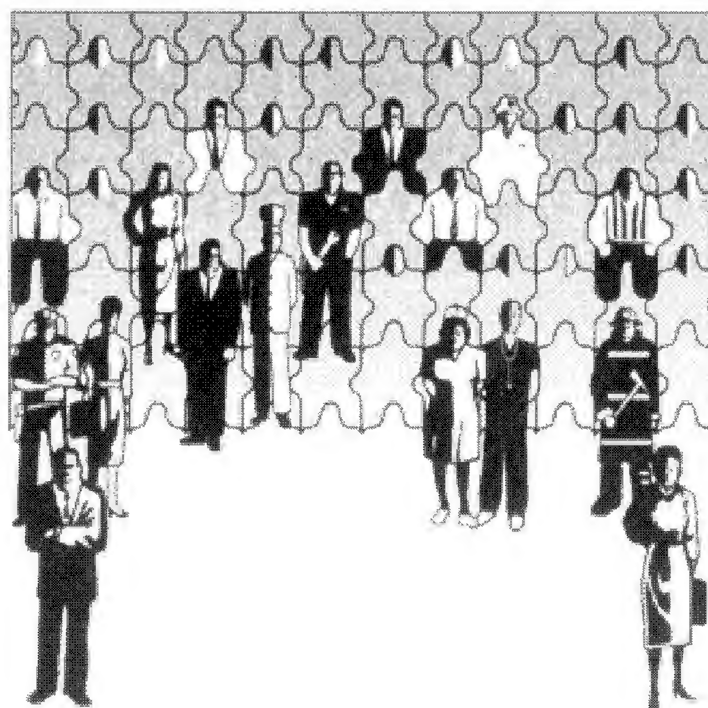


图 10.1

生长论证

在公元前5世纪的前几十年里，厄庇卡莫斯(Epicharmus)写了一个对哲学来说似乎有些早熟的戏剧故事。一个人临到自己要为即将到来的宴会分摊费用了。他没有钱，所以他求助了一个谜语：如果你有许多鹅卵石，那么增加或减少一块，你拥有的还是同样数量的鹅卵石吗？讨债者回答说不。或者另一例子：如果你有一库比特(cubit)[1]的长度，那么增加或减少一点，还是这个长度吗？讨债者回答说不是？这个欠债者接着请讨债者按同样的方式来思考众人。众人永远处于变化中，有些人生长着，有些人消亡着。讨债者和欠债者也不例外，那么他们两人就不同于昨天或未来的自己。讨债者勉强同意了这个哲学观点。于是欠债者胜利地作出结论说自己没欠什么东西。他毕竟不是那个订立了付费合同的人。那个人已经成为过去了。他也不会是那个享用宴会的人。享用宴会的人还未产生。

讨债者不知道说什么。最后，他殴打了欠债者。欠债者被打得踉踉跄跄，所以他愤怒地抗议着。讨债者表示了同情，但解释说他不是那个殴打他的人。

讨债者应该否定哪个前提呢？如果他否定欠债者与构成欠债者的身体部分所组成的集合是同一的，那么讨债者就是在说，处于同一时间同一位置的是两个不同的东西：欠债者和微粒的集合。这似乎像某种双重视觉(bouble vision)。这个微粒的集合从自身来说就是一个人。那么是什么东西使得它不是一个人了呢？毕竟这个“单纯的集合”看起来、走起路

[1] 库比特(cubit)：古代的一种长度测量单位，以前等于从中指指尖到肘的前臂长度，或约等于17至22英寸(43至56厘米)。所以也叫肘尺或腕尺。——译注

来、说起话来都像是一个人。

按照部分-整体学上的要素论(mereological essentialism),物体的每个部分对物体来说都是必需的。物体的数量可以增加,但物体本身并不增长。看似一个单个个体的东西其实是众多个体的一个快速的演替。

厄庇卡莫斯的"生长论证"(growing argument)对部分的数目保持不变这种情况只做了粗略的处理。我们回忆一下赫拉克力特的声称:如果某人两次踏入一条河,那么他踏入的是不同的水。但即使河的所有部分都变了,这条河也仍是同一条河。一个人工仿制品的各部分真能完全替代原品的各部分吗?

> 忒修斯(Theseus)[1]和雅典青年返航时所乘的船有三十把桨。该船一直被保存到德米特拉斯·法涅里乌斯(Demetrus Phalereus)[2]时代,因为当船板腐烂时,他们就卸下那些腐烂的船板,并换上新的、更结实的木料。但这样一来,在许多哲学家看来,该船也就成了关于生长着的事物的逻辑问题的标准例子;一边认为,船还是同一条船,但另一边认为已不是同一条船了。
>
> ——普鲁塔克 1880,7-8

17世纪,托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)改进了这个忒修斯号船之谜。他假设有个人收藏了那些老化的船板,并最终将它们重新铺排成一条船。那么这个收藏者的船是忒修斯号吗?

收藏者使我们看到的是忒修斯号与一个被拆卸并被重新安装的物体之间的对比。来考虑一下伦敦大桥。它建于1831年。1962年,英国政

[1] 希腊神话中阿提卡的英雄,雅典王埃勾斯(或海神波塞冬)之子。——译注

[2] 德米特拉斯·法涅里乌斯:雅典哲学家,据说他于公元前300年编写了第一本伊索寓言集。——译注

府以246万美元的价格把它拍卖给了土地开发商罗伯特·麦高乐(Robert McCulloch)。麦高乐在亚利桑那州的哈瓦苏湖城(Lake Havasu City)重装了大桥。他的这项工程完工于1971年10月10日,伦敦市市长为该桥题了词。当地的KBBC电台不停地邀请游客去参观身处异乡的伦敦大桥。

那些否认收藏者的船是忒修斯号的人认为,忒修斯号继续存在,但老化的部分被替换了。当收藏者重新装建了所有老化的船板时,忒修斯号并非就砰的一声失去存在了。

假设麦高乐用伦敦大桥的材料在加州建了一个城堡,并且保存主义者随后抱怨他因为把伦敦大桥重建成他的加州城堡而毁灭了伦敦大桥。麦高乐为自己辩护说,伦敦大桥仍然存在,它就是现在立于加州城堡位置的那个东西。但人们是不会相信他的。进一步假设,后悔了的McCulloch拆了加州城堡,然后在哈瓦苏湖城将这些材料重新组建成一座桥。那么这座桥与原来的伦敦大桥是同一的吗?如果是同一的,那么它是否也与加州城堡是同一的呢?

斯多葛派的机体主义

柏拉图和亚里士多德提到过生长论证,但两人都没怎么重视。只有在怀疑主义者阿尔凯西劳(Arcesilaus)接管了柏拉图的学园后,关于部分与整体的各种悖论才引起热烈的讨论。阿尔凯西劳从内部瓦解了柏拉图主义之后,就在全镇掀起了一场反亚里士多德主义者的运动。

阿尔凯西劳认为斯多葛派学说是非常独断的。斯多葛学派没有贬低对哲学所能取得的功绩的期望,而是主张一个人的朴实希望,即希望免遭哲学反思(与道德上的智慧结合在一起的、关于宇宙的全部知识)的毒害。

斯多葛学派认为宇宙是一个有机整体。这个类比被20世纪的詹姆斯·拉乌洛克(James Lovelock)无意间更新了。这个生物化学家支持"盖亚(Gaia)假设":地球是一个有生命的机体。(在古希腊的神话中,盖亚是把有生命的世界从混沌中脱离出来的女神)19世纪60年代,美国国家航空航天局要拉乌洛克设计一个探测火星生命的实验。他们想发射海盗登陆者去火星检验那里是否有生命存在。使火箭专家感到丧气的是,拉乌洛克宣称,大气分析已经表明那里没有生命。天文学家们知道火星的大气层是静态的。相反,地球的大气层是动态的。这表明有一个潜行的调节性进程。外星生物没有必要造访地球,以便弄清楚这里是否有生命。拉乌洛克进一步推论道:那些爱假想的天文学家们总有一天会明白,地球自身现在是活着的:在地球形成的10亿年以后,无生命的地球上就居住了一种元生命(metalife)——这种元生命形态把地球转变成了自己的依托(substance)。就像细胞群发展成器官和躯体一样,有机体也跟着进化,从而促进整体(盖亚)的生长。

斯多葛学派比拉乌洛克走得更远。他们认为,整个宇宙是一个理性的动物。上帝就代表的是自然最具创造性的方面。岩石和其他无生命的事物具有最低的创造性程度,植物的创造性程度要高些,动物的更高。这个生物链的顶端是理性的动物。理性使得人类把宇宙反映成一个整体,所以人类是小宇宙——缩小了的自然对应者。在自己内部秩序与外部的自然秩序一致的范围内,人类才是健康和快乐的。我们要学习如何去生活,要研究生命。

在斯多葛派的宇宙观里,生长是所有生命体最基本的进程。阿尔凯西劳以生长论证来挑战斯多葛派的这个机体论题的协调性。如果唯一的变化就是诸瞬间即逝的物体的演替,那么就没有一个个体能与宇宙和谐,从而得到良好的发展。从占据了柏拉图学园的大本营之时起,阿尔凯西劳就逐一清除日趋没落的斯多葛学派的学生。

克律西波成为斯多葛学派的第三任领导时,该派没落的局面被扭转。

克律西波写下了705卷的著作来为该派做辩护，从而挽救了斯多葛主义。但他的这些著作没有一部是完整地被保留下来的。这些靠别人的引用和解释而流传下来的残篇经常是晦涩的。面对这些零散的记录，历史学家们经常只知道克律西波的答案，而不知道问题是什么。比如，评论家们就被克律西波的分类法——即把存在分为四个层次：基体（substrate）、固有特性（qualified），趋向存在的存在（disposed），相对趋向存在的存在（relatively disposed）——所困扰。这种胡乱区分依据的是什么理论呢？大卫·西德利（David Sedley）认为，这些区分是回应厄庇卡莫斯的生长论证而得出的：

> 近来有很多关于这个理论的性质与目的的争论，但我认为，一旦我们明白该论题至少部分地产生于对生长论证的回应中，那么该论题的某些神秘之处就可以被消除。该论题依据的是这个观点：看似整一的物体可能在不同的描述下具有不同的、甚至是相互矛盾的内容——但这些内容都正确地描述了该物体。这个观点从自身来说并非什么新观点，但克律西波的分类图式乃是第一次尝试：即从该观点中得出有效的描述在层次上的存在形态分类。
>
> ——西德利（Sedley）1928，259—60

西德利把克律西波解释成在同一性问题上的相对主义者：欠债者既与物质聚合体也与一个人是同一的。作为一种特殊的物质聚合体，欠债者经历了生长就不能持存了。这个在同一性问题上的相对主义者认为，"x与y是不是相同的"这个问题是无意义的；我们只能问"x与y是否是同一个F"。按照这种看法，许多事物就能够同时处于同一个场所。

这个相对主义者的策略预设了这一点，即我们能够根据个体的特质重新辨认出该个体。欠债者作为人的特质并非独特得能让我们做到这一点。他的特质必须普遍得能够涵盖其一生。欠债者的头发颜色、他的身

材、尺寸每时每刻都在变,因此这些东西是不能作为其特质的。我们可能会试着把某种心理上的东西——比如具有同样的记忆——作为特质,但即使这对欠债者来说是有效的,它也不能对无生命的事物有效。

欠债者也许是这样一个独特的人:只有他才有四个在伊奥尼亚打过仗的叔叔。但这个特殊之处不能作为欠债者同一性的根据。因为即使其他什么人也有四个在伊奥尼亚打过仗的叔叔,欠债者仍然是他自己。这个特质即有四个在伊奥尼亚打过仗的叔叔,属于克律西波的第四存在层次,即"相对趋向存在的存在"。

克律西波对特质的寻求被斯多葛主义的开创者所提出的一个学说弄复杂了。斯提翁的芝诺通过坚持认为某些真理是人们所确定无误地知晓的,来回应怀疑论。如果你的妈妈大白天来到你身边,你会知道她是你的妈妈。通过这一点,克律西波要说的是:你妈妈有一个不变的特质,所以你才再次认出(re-cognize)了她。

怀疑论者否认你能够明白这一点:你妈妈仅仅是因为光线好才呈现在你面前。你不能排除你妈妈有一个复制品的可能性。柏修斯(Perseus)[1]曾经用下面这个事件驳倒了斯多葛派学者阿里斯通(Ariston):柏修斯劝诱一对孪生兄弟中的一个把钱存放在阿里斯通那里,之后让另一个去要回。

人们可能会怀疑这一点:对个体来说,每个特质都必然是独特的。如果某个体具有某个特质,那么是什么东西阻止另一个体具有同样的特质呢?设想一下,有两块木板,除了其中一个被漆成绿色外,两者完全相同。不同的事物必定具有不同的属性这个原则不能阻止我们把另外一块木板也漆成绿色!

---

[1] 柏修斯:宙斯和达那厄(Danaë,阿耳戈王阿克里西俄之女)的儿子,安德洛墨达(Andromeda,仙女座;埃塞俄比亚王塞弗斯和卡西欧匹亚的女儿)的丈夫;他杀死了蛇发女戈耳戈·梅杜莎(Gorgon Medusa)。天文学上为英仙座。——译注

狄翁和泰翁

克律西波对生长论证的回应并不局限于去寻求一个答案之类的防守性任务。他意识到,如果他能想出一个与生长悖论相似但并不涉及生长的悖论,那么怀疑论者将没有理由再去指责生长悖论了。生长论证将不再是斯多葛主义的一个特别窘境。下面是亚历山大里亚的斐洛所叙述的克律西波的悖论:

> 克律西波,他们学园中最与众不同者,在他的著作《论生长论证》(*On the Growing Argument*)中,构想出了下面这种怪诞之事。他首先确立这一点,即两个独特的、具有特质的个体不可能共有相同的实体(substance)。接着他说:"为了便于论证,我们假定某个人肢体健全,另一个人缺了一只脚。假定肢体健全者叫狄翁,残疾者叫泰翁。然后假定狄翁的一只脚被截去。"那么,问题来了:两人中,谁已经消亡了?克律西波说,更大的可能是泰翁消亡。但这些都只是一个悖论兜售者的话,而不是一个真理代言人的话。因为,怎么可能会是没有被截肢的泰翁消亡,而那个被截肢的狄翁却没有消亡呢?克律西波说,"因为被截肢的狄翁必然陷于泰翁那残疾的实体境况,但两个独特的、具有特质的个体不能占有相同的实体。所以,狄翁持存下来、泰翁消亡,这是必然的。"
>
> ——朗(Long)和西德利 1987,171 –72

斐洛使克律西波显得好像是承认了,有两个处于未被截肢状况的人,而截肢使得其中一人消亡了。被给了这么一个解释的那个问题就成了"谁消亡了,谁留存了下来"之问题。但出于对这一原则即两个人不能同时占

据同一躯体的忠诚，克律西波是不会认可这个解释的。在同一性问题上的相对主义者一般坚持，共位的（colocated）物体是不同种类的。

迈克尔·柏克（Michael Burke）近来为克律西波的奇怪结论提供了一个论证。他没有说自己使用的是与克律西波一样的推理。柏克的推理确实不同于在同一性问题上的相对主义——西德利把这种相对主义归之于克律西波。柏克认为，两个东西能同时处于同一场所是荒谬的。柏克没有被这个限制即两者的种类必定不同所说服。如果 x 和 y 都具有所有相同的部分，那么两者怎么可能不是同一个种类呢？x 的任何一个属性都将被 y 所共有。

遵循亚里士多德，柏克认为存在一个实体的层次问题。纯粹的砖块聚集体一旦被铺成天井，它就不再存在了。现在构成天井的砖块不能再被归为低一级的种类即"纯粹的砖块聚集体"，因为纯粹的砖块聚集体现在实质上已与天井是同一的了。在自身的"持存条件"占优势这个意义上来说，高一级的实体支配着低一级的实体。（持存条件是我们判断一个物体经历一个既定变换后是否能持存的一些规则。一个天井换了一块砖仍能持存，但整套砖都换了就不能了。）柏克认为泰翁是比狄翁低一级的实体，因为我们已经把泰翁规定为处于狄翁那正好缺了一只脚的身体境况。根据这个意义规定，那么，要是泰翁的另一只脚也被切除，他就会消亡。

将泰翁这个人名运用于身体部分的做法加深了我们的困惑；我们易于假定泰翁指称的是一个人。但"泰翁"仅仅标指一个大的身体部分。在狄翁被截肢前，泰翁是能够存在的，因为泰翁是自己所占的空间中的支配性实体。但在狄翁截肢后，他泰翁就将与狄翁共位了。由于狄翁是比泰翁高一级的实体，所以狄翁更可能具备持存条件，而不是泰翁。所以，在狄翁高一级的状态的压倒之势下，泰翁就从存在中消亡了。

正如柏克看到的，此类困惑全都依赖于这个前提，即相同的部分可以同时构成不同种类的事物。这些种类具有相互冲突的持存条件。柏克最

先意识到这个冲突，他说总会有支配其他种类的高一级种类。由于仅当一个物体具有某个种类的持存条件，该物体才属于这个种类，所以支配性的种类使被支配性的种类被迫从存在中消亡，否则两者将真的共位了。

柏克的策略也适用于这个悖论的近代版本，这个近代版本使相互对立的实体正好在空间和历史中相互重叠。阿兰·吉巴德（Allan Gibbard）（1975）让我们假定，戈力亚（Goliath）是一个塑像，拉朴（Lumpl）是构成塑像的一块黏土。一个雕塑家先塑造戈力亚的上半身，再塑造下半身。当这个雕塑家把两个部分接起来的时候，戈力亚就开始存在了，拉朴也开始存在了。后来土干了，这个雕塑家就不满意了，于是他敲碎了这个雕塑品——因此，他同时毁灭了拉朴和戈力亚。柏克的方法认为，只有戈力亚存在。雕像这个种类支配黏土拉朴这个种类。

许多哲学家把柏克关于支配性实体的看法看成是一种向亚里士多德形而上学的倒退。这些哲学家在种类问题上是平等主义者，这使他们在这种情况下——一个事物归属于持存条件相互冲突的两个种类——陷入矛盾。

悖论及其类型

迈克·里（Michael Rea）（1995）把生长论证、忒修斯号船、狄翁和泰翁、拉朴和戈力亚描述成关于物质构成的某种更具一般性的问题。在5个单个看似可信的但连起来看却不协调的原则中，这种物质构成问题就是一个矛盾了：

1. 存在假设。有一个整体F，并且有组成它的各个部分。

2. 要素主义假设。如果这些部分构成F，那么这些部分必定已经构成了F。这些部分对F的存在来说是必需的和充足的。

3. 构成可能性之可替换原则。如果这些部分构成 F,那么 F 本也可以由一些不同的部分构成。

4. 同一性假设。如果 x 和 y 同时共有所有的相同部分,那么 x = y。

5. 必然性假设。如果 x = y,那么 x = y 就是个必然真理。

由于上面的问题是由填空句而不是由完整的命题构成的,那么这些句式所组成的集合就更是所有悖论的模板了,而不仅仅是某一个悖论的模板。如果我们用“人”代 F,用狄翁代 x,用泰翁代 y,那么我们将得到一个与克律西波的悖论非常相似的悖论。符合上面这些句式的命题单个看是可信的,但连起来看就不协调了。迈克·里认为,这些作为结果的悖论一般要比自然标本具有更大的参照作用:符合迈克·里这些句式的那些悖论,它们的任何一种解决方法同时也是那些历史悖论的解决方法,反之却不然。

就像悖论有一个共同的形式一样,悖论的解决方法也有一个共同的形式。要解决悖论,人们必须要至少反驳上面这个集合中的一个成分。

虚无主义者否定上面的存在假设。彼得·凡·英瓦根(Peter Van Inwagen)(1981)否认泰翁能够根据这一理由——未被拆解的身体的任何部分并不存在——而先于被截肢事件存在。

英瓦根实际上走得更远。他否认存在非生命的复合物。他认为只有有机体和简单的、不可见的事物存在。只有婴儿,但没有婴儿车。婴儿车是非生命的复合物。如果婴儿车存在,那么我们将陷入荒谬。设想一下,柏拉图和苏格拉底两人各有一辆婴儿车并相互交换婴儿车的成套零件。那么苏格拉底与柏拉图的婴儿车一同退出了存在吗?是柏拉图拆散了苏格拉底的,还是苏格拉底拆散了柏拉图的?英瓦根把我们给出矛盾答案的倾向当作这一点的证据,即复合的事物是不协调的。

英瓦根没有要去订正那些认为有婴儿车的妈妈们。就像天文学家认为谈论日出的危害不大一样(尽管他们认为太阳并不升起),英瓦根认为

谈论婴儿车的危害也不大(尽管他认为婴儿车是不可能的)。

虚无主义者并没有对有机体网开一面。彼得·昂格(Peter Unger)(1980)认为没有人,而只有以人的方式被编排的微粒。昂格用"关于多的问题"巩固自己的观点。根据微观物理学,我们知道每个物体都是一个由微粒构成的云堆。在构成云堆的微粒和构成该云堆周边环绕物的微粒之间,每个云堆都没有确定的边界。对能够成为云堆来说,既然有很多同样好的候选项,那么这些候选项要么都是云堆,要么都不是。昂格认为有很多云堆(比起有一个云堆)是更加荒谬的,所以他的结论是没有云堆。

厄庇美尼德和芝诺甚至比昂格更激进。他们否认这个可能性,即可能存在由简单事物组成的复多。按照厄庇美尼德,恰恰只有一个简单事物。

第二个假设,即要素主义假设,说的是,如果一组要素构成了某个东西,那么这些要素是独立地做到这一点的。构成某个东西的本领并不依赖于任何外部事物。所以,仅仅关注于诸部分而忽视任何别的东西,我们就能断定,各部分是不是构成了 F。但柏克否定了这个原则。他说,狄翁的截肢事件发生时,构成泰翁的各部分就不能再构成泰翁了。因为尽管截去狄翁的一只脚并不有损泰翁的构成部分,但这实际上使得狄翁恰好占据了与泰翁相同的区域。既然人胜于身体部分,那么泰翁就被排挤出存在了。

第三个假设,即构成可能性之可替换原则,说的是同一事物可以由不同的部分构成。我们已经看到,上面那个欠债者反对这个原则。他的这个反对被人们看作是部分-整体学上的要素论(mereological essentialism)并且得到罗德里柯·奇泽姆(Roderick Chisholm)(1979,第三章)的支持。罗德里柯认为只有泰翁持存下来。每个部分都是必需的,所以当狄翁失去一只脚时,他就停止存在了。从实践的利害关系来考虑的话,那么我们就要忽视次要的变化并认为似乎狄翁持存了下来。但严格说来,即使少

一个分子也会导致狄翁完蛋。但需注意的是，这个理论对我们了解诸如拉朴和戈力亚这样的完全协调的例子是没什么帮助的。

第四个假设，即同一性原则，说的是，无论什么事物，只要具有相同的各部分，就是同一个事物。只有时间性的部分也被包括进来，这个原则才会被四维论者(four-dimensionalists)所接受。泰翁-加(Theon-plus，狄翁的健全身体——译者)与泰翁是直到狄翁截肢事件为止都完全重叠的两个时空蠕虫。泰翁-加(指狄翁所代表的健全身体)在狄翁被截肢时就停止存在了，而泰翁却继续存在，因为泰翁的存在并不像泰翁-加的存在那样，需要去复原那失去的一只脚。狄翁自身是一个截肢后与泰翁叠合的更大的时空蠕虫。

关于物质构成问题，四维论者并没有一个彻底的解决办法。在拉朴和戈力亚之间，四维论者找不到任何区别，因为它们完全一致。种类相对主义者(Sort-relativists)的看法更好理解一些。他们说拉朴和戈力亚是和平共存的。拉朴和戈力亚的区别在于在下面两种情况下，两者是否还会继续存在：如果两者失去了一点材料(戈力亚会继续存在，拉朴则不会)，或者如果两者的材料被彻底地重新编排过(拉朴会继续存在，戈力亚则不会)。

即使那些在个人同一性问题上并无理论立场的人也可能会怀疑上面的同一性原则。只要一个人认为，一个物体会因为一时的拆解而永久地被毁灭，那么他就会反对这个同一性的口号，即“各部分相同，物体就相同”。

同一性的问题还带有宗教意味。天主教徒相信他们在审判日(Judgment Day)[1]会复活。尽管我们的身体那时解体了，但上帝会收集起我们到处散落的遗骸并把我们重新组装起来。怀疑者已经质疑过：为什么

---

[1] 审判日(Judgment Day)：也翻译作“上帝的最后审判日”，“世界末日”。这一天，上帝对所有的人作出审判，把获赦的人送上天堂，把有罪的人打入地狱，也作 Day of Judgment。

用拉撒路(Lazarus)的各部分组装起来的人就是拉撒路，而不是拉撒路的复制品呢？

顺便提一下，托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)向人们表明，天主教徒的观点还需要向前迈一步，从而不再要求上帝在重装过程中使用完全相同的部分。如果一个食人族婴孩纯粹靠人类的尸体喂养大，那么审判日这天，上帝如何来使这个纯粹的食人族婴孩复活呢？因为没有足够的部分供应。阿奎那的方法容许上帝使用不同的微粒，而不是使用构成个体的原来微粒——只要同种类的东西可以替代就行。

阿奎那的自由主义也是《星际漫步》(Star Trek)的影迷们中那些要求演员连续性的人所要求的。该影片中的大部分机务人员都满意地使用着传送机。传送机拆解你，但几乎一瞬间又在另一个地点把你重装了起来。还是它杀了你，然后制造了一个复制品呢？设想一下电话传送机故障：你意识到，电话传送机在目的地成功地制造了你的一个精确的复制品，但它没能拆解原品。现在要求你按下撤回按钮来修正这个过错。你会按吗？

让一些读者感到欣慰的是这样的想法：这些悖论只出现在科幻故事和宗教沉思的狂热中。如果常识在陌生的情境下功能失灵，我们是不会感到奇怪的。

不过，让我们对常识公平些：假设常识在某些陌生的情境下功能仍然正常(比如在牙科手术或乘机飞行等等情形中)。常识的本性不是常识本身。我们应该做好面对惊奇(即常识是多么的运作良好呀)的准备。

常识具有非我们所设想的(undesigned)能耐。同理，我们的眼睛也具有这种能耐。尽管我们的眼睛是为了地球上的观看而得到了进化，但我们在月球的时候或者我们看遥远的星星的时候，我们的视力一样良好。这是因为简单的方法易于成为普遍的方法。我们的眼睛能够看到比我们所设想的距离要远得多的距离，我们的常识在判断上所能具有的精确度比我们所设想的精确度要高得多。

第五个即最后一个关于物质构成困惑的假设，即同一之必然性（如果 x 等于 y，那么 x 必然等于 y），被那些认为同一性可以是偶然、甚或可以是暂时的的人所反对。吉巴德是这样来解决他的拉朴和戈力亚问题的：他说拉朴和戈力亚是碰巧同一的。这个说法似乎被这个事实反驳了：拉朴和戈力亚具有不同的假定性属性。失去一根手指，戈力亚仍可以存在；拉朴即使被碾平也仍能存在。根据这个原则，即同一的事物具有同一的属性，戈力亚和拉朴是不同的。吉巴德反驳说，拉朴和戈力亚只是偶然同一的。他认为必然性这个词只不过是我们的语言习惯，因而这就使必然性成了一个心理上的视角问题。戈力亚和拉朴是可以从不同的角度来打量的相同事物。如果我们把它看成一个塑像，那么我们就会赞同这一点，即失去一根手指而不是被碾平，这个塑像仍然存在。如果我们把它看成一块特殊的黏土，那么我们就会赞同这一点，即被碾平而不是失去一根手指，该黏土仍能存在。如果戈力亚是用别的黏土塑成的，那么它就和拉朴不同了。

很多年来，哲学家们都认为某些同一性陈述句的偶然性源自下面的事实：科学家是经验性地发现"水是 H_2O"和"闪电是大气中的放电现象"的。如果这些同一性陈述句是对的只不过是个经验性的事实，那么这些陈述句可以是错的吗？

同一之偶然性对那些认为心灵等同于大脑的哲学家来说是重要的。这些哲学家对一个古老的论证是熟悉的，这个论争是反对偶然的同一性的：如果 $a = b$，那么 b 就具有 a 所具有的所有属性。个体 a 具有这样一个属性，即它必然等同于 a。所以，如果 $a = b$，那么 $a = b$ 就是一个必然真理。这个论证被这些哲学家当作一个诡辩打发掉了。终究还是不存在关于偶然的同一性（诸如"水是 H_2O"之类的）的经验演绎吗？

在《命名与必然性》（*Naming and Necessity*）一书中，索尔·克里普克（Saul Kripke）把那个势弱的诡辩当作一个关键性的演绎来为之辩护。他并没有试图用一些特定的前提来支持那个证明，而只是通过消除混淆

和思想上的开小差来解放我们的推理机能。如今，大多数哲学家都赞同克里普克的做法。尽管偶然的同一性在 20 世纪 50 年代盛极一时，但如今却没什么哲学家会认可吉巴德的物质构成悖论的解决方法。他的解决方法太过时了。

不管克律西波的生长悖论的解决方法是否正确，他都挫败了由学园派中的怀疑论者所发起的对斯多葛学派的攻击。然而，正如我们在下一章将看到的，一个更弱不禁风的怀疑主义的威胁在克律西波死后变得强大起来。

第十一章

塞克斯都·恩披里柯与正名的无限倒退

关于塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus),我们几乎一无所知。我们不知道古希腊怀疑主义学说的这位编撰家的生卒年。我们也不知道他的出生地,不知道他在何处受教,甚至也不能确定他是一个希腊人,而不是一个原始人。他似乎曾经是一个自然哲学家和某个学园的头。大多数学者把他放在公元二世纪。但这只是他们的猜测。

我们确切知道的是,他是《皮浪主义概要》(*Outlines of Pyrrhonism*)和《反对逻辑学家》(*Against the Logicians*)的作者。这些书,连同其他几本书(一般认为是他写的),汇编了两百年的怀疑主义论证。塞克斯都想反驳当时的独断论者,所以他耐心地描述了亚里士多德、迪奥多罗·克罗诺斯、斯多葛派学者和其他许多人的学说。塞克斯都记载哲学观点,都是为了要理解它们。但讽刺的是,塞克斯都对这些学说的所作的概述本是要为破坏这些学说铺路的,但结果却更多的是保存了它们。就像另一个古希腊哲学轶事史家第欧根尼·拉尔修一样,塞克斯都的著作也广为流传,经久不衰,因为他在悖论方面有天赋。

关于塞克斯都自己的另类怀疑主义,他只给我们留下了一些不确定的东西。塞克斯都长期被认为是在倡导在所有事情上悬置判断。古人知道,皮浪主义者是受埃利斯(Elis)的皮浪鼓舞。据第欧根尼·拉尔修记载,皮浪是在印度学习哲学的。皮浪可能通过尾随亚历山大大帝的远征而到访过印度。学者们已经指出皮浪哲学中一些似乎不同于古希腊哲

学、而为印度哲学所固有的特征。第欧根尼还记载说，自从皮浪不抱任何信念以后，他就“不再关心任何事情，也不再小心谨慎，而是在危险来临的时候去面对它们，无论是车辆、悬崖、狗或者其他什么危险的东西”。(1925 II,61—62)不过，因为有很多学生和朋友成天地紧随其左右，所以皮浪竟活到了 90 岁。

治疗性的皮浪主义

塞克斯都把哲学看成是一种可用对话来安抚的精神错乱。像自然哲学家通常所做的那样，塞克斯都也把自己的药方说成是一个偶然的发现。与其他真理的追求者一样，这个怀疑主义者开始的时候也是一个在解决悖论过程中受挫的独断论者。不耐烦的他竟陷入了悬置判断的境地。不过滑稽的是，这种怀疑正好使他从追求真理的希望、焦迫中解脱了出来。塞克斯都使我们想起了画家阿佩利兹(Apelles)[1]的故事。阿佩利兹想画马口中的白沫。这个著名的画家用一块棉纱擦掉画得不好的部分。最后他丧气地把棉纱砸向那幅画。但令他惊奇的是，棉纱留下的那块污迹恰好变成了马口中的白沫。同样，这个怀疑主义者也是无意间碰巧找到了一个解决方法——解决了折磨着他的那些问题。皮浪主义使他的这个因偶然运气得到的方法巩固了下来。

塞克斯都的基本策略就是把不协调看作一个盟友，而不是一个敌人。当你发现自己在一个论题上变得固执时，那么不妨想想反面的论证。正反意见相互抵消的时候，心灵的宁静就来临了。

必须从心理学的角度来理解这个平衡法。把一个论证看成同另一个论证一样不可反驳，这种做法将是独断的。塞克斯都旨在使诸论证的说

[1] 阿佩利斯：公元前 4 世纪希腊画家，亚历山大大帝的宫廷画师。——译注

服力达到平衡，而不是要使它们的优点达到平衡。他是用消极的方式（通过观察论证对争论中的主题发生了怎样的作用）来测定论证的说服力的。但如果是我们自己，我们是很难脱离论证的客观的逻辑力量来评判论证的说服力的。自我治疗没有心理上的隔阂。而塞克斯都在医治他人的时候，却也能自由地把他的对话治疗法修改成适合争论中的病人。这个怀疑主义者

> ……希望尽自己最大可能通过言语来医治独断论者的自负与鲁莽。所以，就像那些医治身体不适的内科医生备有不同药力的药方（给病重的病人开药力重的药方，给病轻的开药力轻一些的药方）一样，这个怀疑主义者也是这样来提出不同效力的论证的：将重量级的、通过自身的说服力能够破除独断论者的疾病即自负的那些论证，用在病症在于严重的鲁莽攻击行为的病人身上，而将轻量级的论证用在自负之病较轻、容易医治的病人和有可能通过药力轻一些的说服方式就能够康复的病人身上。
>
> ——1933a，III，289—91

塞克斯都更为在意的是论证实有的效果，而不是其应有的效果。就像阿尔伯特·霍夫曼（Albert Hoffman）在其1943年的“实验室笔记”中述说摇脚丸（LSD）现象那样，塞克斯都平静地叙述着演绎经验。

塞克斯都用反面论证来测量论证的滴定测量法，肯定是费力地通过一个又一个的例子来演练的。为便利计，塞克斯都也准备了一些帮助病人为其他看法争得同等地位的万能论证模式。当病人变成一名成熟的辩论家，他就会吸取“理性就是这样一个骗子”的训言，因而他不再一本正经地谈论哲学论证了。

塞克斯都不能声称上面概述出的治疗哲学。任何声称一个命题的人都意味着他知道这个命题是正确的。所以，塞克斯都严格地限定自己的

哲学论述。为了避免偶然的失误，塞克斯都的著作很多时候对事物全然不作判断：

> 因为，关于怀疑主义者的所有表述，我们首须了解这个事实：既然我们基于这一点（即怀疑主义者们自己也被包括在他们的怀疑所运用的范围内，就像泻药一样，它不仅从身体中清除腐蚀物，同时自身也随着腐蚀物被一道清除）而认为怀疑主义者可能也被自己反驳了，所以我们并没有作出这样的积极声称——即配得上自身的绝对真理的声称。
>
> ——1933，1，206－7

塞克斯都把皮浪主义当成一种生活方式（甚于当成一种学说）来宣传。

皮浪主义不同于在阿尔凯西劳接管柏拉图学园后强盛起来的学园派怀疑主义。新学园派最伟大的代表人物是认为知识不可能的卡尔内亚德（Carneades）。斯多葛派学者已反驳说怀疑是破坏性的。人们不知道下一步做什么。新学园派的怀疑主义者回答说，我们可以根据可能性（性质特征的可能性，而不是17世纪帕斯卡和费马介绍的数字分拣的可能）来做出决定。

一些命题比其他命题更为名正言顺（justified）[1]。许多当代的科学家就是这种小心谨慎的、温和的怀疑主义者。他们是那种认为我们在任何事情上都可能犯错的不可靠主义者（fallibilist）。科学家通过观察与理论的一个实验性的综合，转而将可能性应用于假设。当新的证据出现，可能性就被修正。科学是一艘不断被修正的木筏，其中任何一个部分都并非必不可少的。这个木筏因不断的修正过程而永远处于漂泊不定中。

塞克斯都否定学园派怀疑主义者有权声称“知识是不可能的”这个

[1] Justify 一律译为“正名”“为……正名”，justified 一律译为“名正言顺的”。

不加区别的概括。“p是否正确，是没有证据的”，获得这个命题的证明比获得一个经典的公理的证明要费力得多。要证明某个结论，人们只需为该结论找到一个强有力的论证即可。要证明p能够是既不能被证明的、也不能被反驳的，我们必须证明这个全称命题：没有关于p的论证，也没有关于非p的论证。全称命题在证明方面强加给我们的负担比单称命题强加的要多。所以，“知识是不可能的”这个声称只是将否定式的独断论替换成肯定式的独断论。

更为激进的是，塞克斯都认为这种做法是独断的：即承认可能性是生活的向导。要根据某些可能性来改变你的决定，你需要赋予这些可能性对于任何质疑优先性。这些优先的可能性之所以被赋予优先性是没什么根据的。但人们却毫无根据地赋予某些命题比其他命题更高的地位。这种对某些命题的偏爱是独断的。塞克斯都把自己装扮成思想开明的询问者——拒绝承认有什么信念能比其他信念更有可能。由于塞克斯都不想委身于任何命题，所以他也不打算声称我们缺乏知识。因为我们唯一知道的就是，我们所知道的与我们似乎知道的一样多。

塞克斯都不愿声称任何前提，所以他就只能运用一些间接的论证。在归谬法和条件性证明中，人们只假设一个前提。塞克斯都听凭独断论者将一些前提持为信念，但接着他将自己限定在内部批评的范围内——在其中他揭露矛盾，或者表明他的对手的观点会导致不可信的结论。塞克斯都并不寻求某些能将他的对手从信奉者转变为不信奉者的决定性论证。不信奉终究只是对一个命题反面的信奉。塞克斯都更为鼓励的是中立，而不是不信奉。他无意于输赢，他只想使游戏进行得足够久，以便揭示游戏的无效性。

塞克斯都反对的是哲学信条，而不是日常生活中人们持有的日常信念。塞克斯都鼓励我们遵从表象，遵从地方的习俗、法规。在宗教礼仪方面，他也持这种保守主义，只要宗教虔诚并不喧嚣成宗教形而上学和宗教狂热。要相处融洽，就得妥协。

塞克斯都在日常生活中与人打交道的时候是自由地声称知识的。如果有哲学家挑战他,他就退回到这个声称上来:自己不过是看似有知识。

标准问题

塞克斯都的很多论证都是对他那个时代的学说的反对:斯多葛主义、原子论、亚里士多德主义。他把自己的最普遍有效的论证叫做"车轮"。如果你想把好苹果从坏苹果中分出来,你就需要一个标准。但你如何知道这个标准是正确地将好苹果归为好苹果、将坏苹果归为坏苹果的呢?似乎只有在你已经知道好苹果、坏苹果的时候,你才能知道标准是精确的。但如果你已经知道好、坏苹果了,你就不需要这个标准了。

现在我们来看一下这个问题:把好信念(名正言顺的信念或知识)从坏信念中分出来。为了弄明白标准是否是精确的,人们必须能够独立地将好信念从坏信念中分出来。但是如果人们无需标准而能作出区分的话,那么这个标准就是多余的了。

标准问题陷入的是一个典型的无限倒退。下面四个关于正名的命题看似可信,但连起来却是不一致的:

1. 有些信念是名正言顺的。
2. 一个信念只能由另一个名正言顺的信念来正名。
3. 正名不存在循环链。
4. 正名链条的总体无限延伸。

很多知识论可以看作是消除这个关于正名的无限倒退悖论的尝试。

知识论上的无政府主义者反对第一条,即有些信念是名正言顺的。他们的这个立场是自我挫败的,因为该立场意味着"没有信念是名正言

顺的"这句话自身是非名正言顺的。需要注意的是,无政府主义与卡尔内亚德的可能性学说相冲突。尽管塞克斯都不能声称说不存在名正言顺的信念,但他还是拐弯抹角地将他的读者们导向包含该结论的那些论证。

基础主义者反对第二条,即要求每一个名正言顺的信念都要由另一个名正言顺的信念做基础。斯多葛派认为有些永恒性的判断是自明的真理。这使他们在实践上成了笑柄。听了斯多葛派学者斯菲努(Sphaerus)否认聪明人会听从仅仅一个意见之后,国王托勒密・菲洛柏多(Ptolemy Philopator)在晚餐桌上悄悄放了一些蜡制的石榴。当斯菲努伸手去拿石榴的时候,国王就引导大家作出这样的结论:甚至聪明人也可能听从一个虚假的表象(presentation)。

塞克斯都通过揭示基础主义者在哪些真理是自明的这一点上的分歧而取笑了他们。基础主义者似乎是独断的,因为他们拒绝通过论证来为自己的自明命题辩护。

融贯论者(coherentists)反对第三条,即不允许循环推理。融贯论者同意这一点,即人们不能通过在一个小循环——比如"塞克斯都与伽仑(Galen)是同一个时代的人,所以塞克斯都与伽仑是同一个时代的人"——内的论证来证名一个命题。但是他们认为一些大循环可以正名信念。尼尔松・古德曼(Nelson Goodman)(1954)把反思平衡法(reflective equilibrium)描述成善意循环:我们构设出一个普遍原则,然后看它是符合我们对个别事例的判断。如果我们发现有冲突,那么我们就必须决定是保留那个原则呢,还是维持我们对个别事例的看法。如果我们修改原则的话,我们就要继续去考察其他的事例。我们在原则与个别事例之间反反复复地尝试,尝试去获得一个越来越好的相适。尽管我们一直在一个不断扩展的圆圈内来推理,这个过程也正名了我们反思的信念,

无限论者反对第四条,即要求正名链条的总体是无限的。第一个、几乎也是唯一一个赞同这个观点的哲学家是查尔斯・皮尔士(Charles Pierce,1839 - 1914)。大多数哲学家认为有限长的正名链条在实践上不

能提供避免无政府主义的方法：有限的思想家没有足够的时间的来构成无限的链条。所以，这个理论意味着，有限的存在物没有任何名正言顺的信念。

直接论证的循环性

直接论证是从一个已被认同的前提来推导出结论的。塞克斯都问直接论证是否能在道理上使所有的人信服。在《反对逻辑学家》中，他认为这一点是必然的，即所有的直接论证要么是在怂恿草率的推导，要么就是多余的：

> 然而，通过什么办法我们才能确定，明显的事物真的就是它所显现的那样呢？必然的是，我们要么通过一个非显然的（non-evident）事实，要么通过一个显然的事实。但是通过一个非显然的事实来确定这一点是荒谬的；因为非显然的东西远不能揭示任何事物，相反，它自身还有待别的事物来确立。而通过一个显然的事实来确定这一点则更为荒谬；因为显然的事实自身还有待商榷，而有待商榷的事物是不能自我证实的。
>
> ——1933b，II，357

苏格拉底力劝我们要跟随论证，无论它导向何处。但是如果“跟随”意味着信任的话，那么这就是一个坏的建议。漠视结论的可信性就是在浪费论证可靠性方面的一条线索。这样的肆意挥霍是不理智的，因为它违背了这个要求，即信念应该建基在整体上有效的证据之上。苏格拉底的那些结论的不可信性为我们质疑他的那些论证的说服力提供了足够的理由。塞克斯都作了一个有意义的比较：“因为就像我们拒绝承认骗子所

耍弄的花招的真理性并知道他们是在蒙骗我们(即使我们不知道他们是怎样蒙骗我们的)一样,我们同样也拒绝相信那些看似可信但实际上是错误的的论证,即使我们不知道它们如何是错误的。”(1933a,II,250)

我们将这种谨慎与常识的那些倡导人联系起来。比如,G. E. 摩尔(George Edward Moore,1873 – 1958)求助于加权确定性(weighted certainties)。摩尔对怀疑主义论证的微妙性印象深刻,他总是觉得很难指明此类论证的错误。但是,他确信其中的某个地方必定有缺陷,因为结论明显是错误的。比如,很多怀疑主义的结论包含这个意思:他无法知道那个特定的东西就是一根手指。

> 对我而言,对此类观点的一个充分的反驳针对的仅仅是这样的观点——这样的观点认为我们不知道诸如手指之类的事物。毕竟,你是知道的,这真的是一根手指:这根手指没什么好怀疑的:我知道它,你们也都知道它。所以无论哪个哲学家提出无论哪一种有利于这样的命题——即我们不知道这根手指,或者,这个手指不是真的——的论证,那么,我认为我们就完全可以对他提出质疑。因为这样的论证完全是建立在某种明显不成立的前提(这种前提完全就是用来进行挑衅的命题)——之上的。

摩尔似乎假定了这一点:仅当证明不被已确立的信念反对时,该证明才产生一个新的信念。换句话说,仅当一个证明填补了某个空白(而不是替换先前已有的信念或不信),它才是可信的。可是为什么信念总应该迈向中立性而从来不是中立性迈向信念呢?中立性并非一个缺乏任何积极促发力(causal power)的真空。如果一个日程紧凑的旅行者既不相信也并非不相信他是否走对了路,那么这个中立性就推翻了他的这个信念:他会按时到达。

但我们必须认同摩尔的是,对导向奇怪结论的那些论证的不相信不

存在什么不理智或不合逻辑的地方。实际上,凭借逻辑类推的典型的反驳技巧依赖于下面这个行为的合法性上:即将我们关于结论的知识用作论证之说服力的一个检验。这种技巧表明了我们在逻辑上的谦虚:谬误、诡辩以及同辈犯的许多逻辑错误在过去给我们制造的麻烦使我们有足够的归纳上的根据要小心谨慎。逻辑类推也可以被看作是广为人接受的反思平衡法的一个运用。检验规则是为了反对特殊推理(他们赞同或不赞同的)在直觉上的可接受性。如果规则将我们从直觉真理引向直觉错误,那么从反驳的目的来看,该规则就是适合的。这样的话,正统的逻辑方法就会同意这一点,即无需太在意结论。

在用论证来解释什么是错误的的时候,苏格拉底戒律禁止我们求助于结论的不可信性。这个策略与我们对结论可信性之相关性的承认是一致的。关于作者的身份,如果编辑询问了证明人之后仍一无所获的话,那么该编辑可以说作者的身份在评价手稿问题上是相关的。作者的名声是手稿质量的一个便捷、精确度颇高的指示器。编辑在以后的考虑中可以自由地使用有关作者身份的信息。不过,她不希望她的证明人把作者的身份用作某种精神支撑,她也不希望证明人对作者有什么偏见。编辑希望证明人仅仅关注手稿本身。

同样,哲学家希望我们在指明矛盾论证中的缺陷的时候带上眼罩。如果前提或推理中真有什么错误,那么在不依赖有关结论方面的知识的情况下,我们也应该能指出问题之所在。就像诊断医生一样,哲学家也希望根据事情端倪的特征,就可以预测出故障之所在。

独断论悖论

逻辑上的少许谦虚已是一种美德。但我们要怎样防止塞克斯都将我

们的谨慎发展成逻辑上的瘫痪呢？吉尔伯特·哈曼（Gilbert Harman）[1]（1973，148）将之归功于索尔·克里普克（Saul Kripke）的一个谜深化了这个问题。假设我相信我的朋友太德是喝酒的，但你却要说服我说："太德对酒精过敏，有过敏症的人不喝酒，所以太德是不喝酒的。"这说服不了我。我将我的推理展示如下：

1. 太德是喝酒的。
2. 如果太德是喝酒的，而你却提出一个有效的反面论证说太德不喝酒，那么这个反面论证的前提就是错误的。
3. 因此，如果你对"太德是喝酒的"提出了一个有效的反面论证说太德不喝酒，那么你的前提就是错误的。
4. 你已经对"太德是喝酒的"提出了这样一个有效的反面论证。
5. 所以，你的反面论证的前提是错误的。

根据上面假设，我对第一个前提的信任甚于对你的反面论证的信任。我也完全相信第二个前提，因为从分析的角度而言它是正确的。由于第三个陈述句后面跟的是肯定前件式推理（modus ponens）[2]，所以我会牢记这一点的。通过推进你的反面论证，你使第四个前提对我成了显然成立的。将第四个前提与第三个陈述句连起来，根据另一个肯定前件式推理，就产生了最后的结论。这种形上论证（metaargument）可以普遍化，从而能得出塞克斯都的结论：凭借一个直接论证，在道理上是不能说服任何

[1] Gilbert Harman（1938—），曾为 W. V. Quine（1908－2000）的博士生，美国普林斯顿大学哲学学系教授。领域为伦理学、知识论、形而上学、语言哲学、心灵哲学。代表作为 *Moral Relativism and Moral Objectivity*，Oxford：Blackwell，1996。——译注

[2] Modus ponens，全名应该是"肯定前件式假言推理"，简称肯定前件式推理；也叫取式假言推理，与前面出现过的否定后件式推理（modus tollens，也叫拒式假言推理）相对。肯定前件式推理指的是这样一种形式的逻辑推理：如果 p 则 q 并且 p，那么 q。至于 p 自身是否荒谬，是否与事实相符，这不影响该推理形式的逻辑有效性。——译注

人的。

塞克斯都意识到，这个主张即没什么事情可以通过论证来正名似乎也是自我挫败的。但是，“没什么事情可以通过论证来正名”并非一个矛盾；“塞克斯都主张没什么事情可以通过论证来正名”这句话中也没有任何矛盾。既然这两个句子都是协调的，所以，塞克斯都并不感到有什么压力要去矢口否认这两个句子。任何希望驳倒该悖论的人都只不过是在从事某种修辞学。

当然，塞克斯都并不是一个在花言巧语与逻辑之间作出鲜明区别的人。下一章致力于一个修辞学家——他用亲证悖论使得这个区别的界线模糊了。

第十二章
奥古斯丁的亲证悖论

我不能开始这一章。这个开章句恰恰被我写下它的行为给瓦解了。但是我的这个开章句描述了某个可能的事态。亲证悖论（pragmatic paradoxs）就是那些像矛盾或重言式的条件句。在阿里斯托芬的《云》中，债务缠身的斯特瑞西德（Strepsiades）发誓，在苏格拉底教授他足够的逃避债权人的诡辩后，他将付给他高额的费用。斯特瑞西德为如何逃避诺言的知识而付费的承诺类似一个矛盾，但它并非是诸如“有人承诺了某事，但没有人承诺什么事情”之类的逻辑错误。如果苏格拉底拥有足够的信任，从而接受一个自我瓦解的保证，那么，毕竟，斯特瑞西德还是有可能信守自己的诺言的。亲证悖论在古希腊喜剧中是很普遍的现象。古希腊的雄辩家们把亲证悖论当作修辞技巧来使用。不过，古希腊的哲学家却并不把亲证悖论当回事。

奥古斯丁是有史以来辩证地运用亲证悖论的第一人。与那些一般被引用来反对既有信念的传统悖论不同，亲证悖论一般被引用来为既有的信念作辩护。

对理性的一个批评

在爱拉斯谟的《愚人颂》（*In Praise of Folly*）之前，奥古斯丁的《反对学园派》（*Contra Academicos*）是最后一个讨论怀疑主义悖论的著作。

作为一个杰出的修辞学家的学生，奥古斯丁（354－430）崇拜西塞罗对学园派怀疑主义的呈述。不过，在自己18岁的时候，由于认为自己已经克服了质询恐惧症，奥古斯丁就成了波斯先知摩尼的一个追随者。摩尼教的人自认为是基督徒。就像《星战》（*Star Wars*）里的尤达大师一样，摩尼告诉我们世界是两股敌对的宇宙力量的道德较量场。与光同一的正义力量，与黑暗同一的邪恶力量，这两股力量相互匹敌，不相上下。同样与正义力量同一的上帝，使出浑身招数与邪恶对战，但他的对手强大得难以消灭。摩尼毫不费力地说明了邪恶的存在。上帝并非控制着大局。事情最终需要用两个相互敌对的超级行动者（而不是单单一个全能的宇宙造物主）来解释。摩尼教徒并不要求物质现实与精神现实之间有一个区分。所有的事物都是物质的。摩尼教徒也不要求信仰上的突飞猛进。他们声称说他们的所有原则单凭理性就可证明。

383年左右，奥古斯丁总结说摩尼教徒夸大了他们的逻辑证明。奥古斯丁暂时回归了学园派的怀疑主义。但是一连串的可能性是不能平息奥古斯丁对确定性的渴望的。他开始投身于普罗提诺的新柏拉图主义。这段时期，他致力于回答怀疑主义。最终，奥古斯丁有了一次宗教体验，因而皈依了他母亲的基督教。但柏拉图的很多影响还继续存在。

奥古斯丁感到，只有借助于上帝才能回答怀疑主义。通过援引《圣经》，奥古斯丁认定人类的理性力量被亚当和夏娃的原罪给降低了。根据自己的经验，奥古斯丁认为人类常常拒绝接受自己信念的后果。当他明白自己不应该通奸的时候，奥古斯丁祈祷说："赐予我贞洁和克制吧，但还是不要赐予为好！"孩提时代，他曾和小伙伴们一起去一个果园偷梨。但他并非因为饥饿而偷，他偷梨是为了犯罪和做贼的快感。奥古斯丁不同意苏格拉底关于知识与德行之间的关系的观点。奥古斯丁认为人们有意、甚至存心作恶。奥古斯丁用自己偷梨的行为作为活生生的例证。从自己的亲身实例出发，奥古斯丁还得出结论说，基于信仰所带来的利益（而不是基于证据），人们形成很多信仰。至于哲学家，他们在自己理性

力量上的骄傲自大使他们不理智地固执于要以理性来开始所有的探索。

奥古斯丁经常引述《以赛亚书》第7.9节。他是这样来理解这一节的:“除非你信仰,否则你就不会理解。”这句话有时候就是对基于权威基础上的知识所作的辩护的开场白。要了解世界,孩子们必须信任他们的父母和父母的证言。孩子们不能首先学习判断他们的父母是否是可靠的线人。当孩子们长大的时候,他们与朋友、老师、配偶形成了进一步的互信盟约。对他们理解更精微的命题来说,这些盟约提供了一些必需的基本信念。有些信条是必须无条件地被当作理解其他信条的前提来接受的。

“除非你信仰,否则你就不会理解”也被奥古斯丁援用来强调理解的情感维度。奥古斯丁说他第一次读圣经的时候,他知道意思,但并不理解。要理解“耶稣为你赎罪而死”,你必须被触动去遵照这句话来行事。这种触动需要伴有感激、敬畏、羞耻和爱。这些情感依赖于信仰。无神论者不会因为历经一场雷击却幸存了下来而感谢上帝的。他不会为自己的罪孽感到羞耻。无神论者的眼里无圣物。

奥古斯丁认为,在将可信的权威从不可信的权威中区分出来的过程中,理性发挥了某种作用。他反对通过详述一个女奴和一个富家女如何分娩而进行的占星术。奴隶的小孩和富人家的小孩有着极为不同的特征。如果他们的特征仅仅是由他们出生时的天体状况决定的,那么他们的特征就本应该是相同的。

在辨别真、假宗教典籍问题上,理性也发挥有作用。基督教的神父们依靠繁琐的演绎来防止新约圣经被杜撰的耶稣故事亵渎。甚至无意的疏忽也会误传圣经。1631年,一个钦定的圣经权威版本仅仅漏了一个字。这个遗漏使第七条戒律成了这样的:“你应该通奸。”伦敦的主教向国王报告了这个错误,王国下令查收错误的圣经,印行商被处以3000镑的罚款。

即使圣经没有被误传,奥古斯丁承认,我们也需要理性来解释它。奥

古斯丁认为“耶稣是一块石头”是一个比喻，而“耶稣是光”则是千真万确的真理。

奥古斯丁的这个勉强承认——我们需要理性来甄别权威——是对的。奥古斯丁的拉丁本圣经中的章节是错乱的，而这些章节是奥古斯丁用来讨论理性与信仰之关系的出发点［克莱茨曼（Kretzmann）1990］。现代标准修订本中的《以赛亚书》第7.9节更加不矛盾了：“如果你不信仰，那么你肯定就不拥有确定性。”

尽管奥古斯丁在少数段落中贬低理性，但他经常投身于一长串的推理工作。他打着祈祷的名义进行演绎工作，以这种方式，他实现了自己对理性的保留。他有时祈祷避免错误，有时祈求启示性的指导。

祈祷能促进你的推理吗？有一次，我在一堂逻辑学考试中质问一个举动可疑的学生。他招供说他在祈祷上帝给他正确答案。我觉得这话是骗我的。如果上帝不给他答案，他就是在恳求别人给他答案。

如果有一个知识渊博的、能回应你的求助的神，那么你祈求获得帮助就是完全合理的。根据最早的古文物来看，古希腊人相信祈祷有助于记忆。就像吟游诗人祈祷自己能回忆起要背诵的诗篇一样，苏格拉底祈祷自己能回忆起前一天进行过的复杂的诡辩论证。他祈祷能发现正义的本性，祈祷在论证中能获得全面的帮助。柏拉图以下面这个祈祷而使雅典人拉开了他自己关于诸神存在的证明：他祈祷诸神帮他一个忙，即去使他们自己的存在变得对理性来说是显然的：

> 那么，开始祈祷吧；如果我们一直以来都在乞求神的帮助，那么让我们的祈祷现在就应验吧。我们不妨先假定，（不过这是当然的）我们已经最为诚恳地祈求诸神帮助我们找到他们存在的证明，祈求诸神带着一根可靠的、为我们的证明做指引的祈祷之绳，纵身投入到我们面前的论证激流中来。
>
> ——《法律篇》，893 b1—4

既然祈祷预设了诸神的存在,那么重要的是要用理性来补充信仰。但是,一个不确定是否有神的人甚至也会祈祷——他可能会说,要求帮助不会有害,而可能有益!

奥古斯丁的《忏悔录》(*Confessions*)以一个祈祷为开篇。这个祈祷涉及的是一个关于祈祷的知识论悖论。人如何能通过祈祷而认识神呢?为了与上帝而不是与别的什么人交谈,奥古斯丁需要对上帝有所了解。但是,如果上帝只能通过祈祷来认识,那么奥古斯丁就没法建立初步的联系了。在一个充斥着假神的文化中,虔敬之人如何才能与真正的启导者交谈呢?

新教徒很少担心自己的祈愿会错发给别的什么神。1918年,伯特兰·罗素去监狱报到服刑,门口的典狱官对他有些挑剔。当被问到"信仰什么宗教"时,罗素回答说"不可知论"。那个典狱官不耐烦地看了看他,然后将他的回答记录下来。接着,这个该典狱官似乎感到有些安慰地说:"宗教虽然很多,但都崇拜同一个神。"2917号犯人罗素说,这件事使他在牢房里高兴了一个星期。

信仰天主教的知识分子否认偶像崇拜者、异教徒和佛教徒崇拜同一个神。人们对神的信仰大体上应该被恰切地当作是向神的祈祷。虽然奥古斯丁没有发展出关于祈祷的知识论悖论,但是当代的天主教徒却小心谨慎地赋予了理性通达上帝的独立特权。沿着奥古斯丁的路线,中世纪的哲学家们普遍都将悖论加进祈祷里。圣安瑟尔谟(Saint Anselm,1033–1109)所加进的悖论多得几乎到了不虔敬的地步。宗教哲学家在他们的沉思录中把悖论当作问题的焦点,就像哲学老师把悖论当作课堂讨论的催化剂一样。奥古斯丁对罪孽的迷惑感使得他很自然地不时用祈祷的纯氧来打断他在沉思上的攀登。在神的感召鼓舞下,奥古斯丁衰退的能力复活了,从而能经受住在信仰方面的超常考验。

基督教哲学家在接下来的一千年里小心翼翼地祈祷着。他们甚至祈

祷自己能知道，如果不祈祷，他们还能知道些什么：司各脱（John Duns Scotus，约 1266－1308）以下面这段话开始了“论神作为第一原则”的文章：“那么，主啊，在我研究我们的天生理性对你所是的真正存在能有多少了解的时候，请给予我帮助吧……”

奥古斯丁的我思

奥古斯丁相信单凭理性就足以抵抗怀疑主义，从而保护我们的某些知识。奥古斯丁凭借自己的一个通常被人们所忽视的创新而使我们信任关于现象（apprearances）的知识。即使某个苹果并非黄色的，黄疸病人也会认为这个苹果看起来是黄色的。与塞克斯都・恩披里柯不同，奥古斯丁而是把关于现象的命题看作是或对或错的声称。塞克斯都认为，演说者总是试图使现象符合于外部现实。当塞克斯都说出“对我来说，似乎 p”这样形式的一个句子时，他认为自己仅仅是在表达一种感受。我们可以诚实地，也可以假装地“哎哟”一声。但“哎哟”本身并无对错。奥古斯丁的创新在于将现象命题解释成对我们内在现实的报告。

奥古斯丁也相信我们懂得诸如“如果西塞罗处死了卡梯林（Catliniarian）的同谋者，那么西塞罗就处死了卡梯林的同谋者”之类的重言式。塞克斯都从来没打算费心去攻击重言式，因为他并不把重言式看成是声称。重言式并没有试图使现象符合现实。在人们谈论天气的时候，重言式并没有对“下雨或不下雨”做什么预测。重言式只是空无内容的谈论，类似于“要么……，要么……”这样的句型。如果你不可能误解什么，那么你也就不可能正确地理解什么！

不过，奥古斯丁是对的。人们错误地拒绝重言式并错误地接受矛盾。在归谬法中，你要证明假设包含了一个矛盾，因而在此基础上，你声称那个假设的反面。塞克斯都似乎总是想当然地认为自己仅仅通过拒绝认可

前提就能阻止证明。其实很多哲学论证并不需要前提，而只需运用推理规则就行了。事实上，塞克斯都自己的内部批评就是这种间接论证。当他运用条件性证明的时候，即使自己从未声称过任何前提，他也声称一个条件性命题来作为结论。

奥古斯丁的第三种确定性（除了关于重言式和关于现象的记录外）涉及了亲证悖论。要是奥古斯丁说"我死了"，那么他的声称将是一个亲证矛盾。但这句话在语义上并无矛盾之处，因为如果我说"奥古斯丁死了"，那么我就说出了一个真理。

亲证矛盾的反面是亲证重言式。"我醒着"这句话正由我说出它的行为证实。奥古斯丁相信亲证重言式可以转变成对怀疑主义的一个回答。学园派怀疑主义者认为，关于何物存在的任何判断都有可能是错的，因为情况往往只不过是人们梦见事物存在。在《上帝之城》（*The City of God*）中，一个例外情况鼓舞了奥古斯丁：

> 我根本不担心学园派的论证，他们说，如果你被欺骗了呢？因为如果我被欺骗了，那么我存在。因为不存在的人是不能被欺骗的；所以，如果我被欺骗了，那就表明我存在。所以，既然，我要是被欺骗了我就存在，那么在相信自己存在这件事上，我如何被欺骗呢？因为这一点（即如果我被欺骗了，那么我存在）是确定无疑的。不过，既然我，即那个被欺骗的人，即使真的被欺骗了，也应该确信在知道自己存在这件事上自己没有被欺骗。所以，在知道自己存在这件事上我也没有被欺骗。因为在我知道自己存在的时候，我就也知道了，我知道。
>
> ——1872，xi，26

这段话是勒内·笛卡儿的 *cogito ergo sum*（"我思故我在"）的预示。当有人把这段话被指给笛卡儿看的时候，他在 1640 年 11 月 14 日给柯维

斯(Colvius)的信中回答说,奥古斯丁没能用那个论证来证明“这个思之我是一个不带物质成分的精神实体”。然而,在《三位一体》(*The Trinity*, 10. 10. 16)中,奥古斯丁似乎确实从前提(即他可以质疑他是否有躯体,而不能质疑他是否有精神)被引向笛卡儿所说的这个结论。

笛卡儿说自己从未听说过奥古斯丁的 *cogito* (我思)。笛卡儿在拉夫莱(La Flèche)所受的天主教教育让人觉得他的话未必可信。奥古斯丁的著作在笛卡儿的耶稣会教师中颇受欢迎。奥古斯丁在诸如《三位一体》、《上帝之城》这样研究精细的著作中有 7 次提到 *cotigo*。

奥古斯丁对笛卡儿《沉思集》(*Meditations*)的旁敲侧击式的预示并没有继续发展,从而全然以笛卡儿的方式系统地建立一种哲学。笛卡儿无疑是更精细、更加成体系的哲学家。但奥古斯丁的意义显然不止是笛卡儿所设立的精神的一个碰巧的预兆。

塞克斯都·恩披里柯意识到了这个论证:你不能否定你灵魂的存在,因为你必须靠灵魂来作出这个否定。塞克斯都低估了这个论证的意义,因为他没有像奥古斯丁那样研究过精神的内部领域与外部的物质世界之间的区别。

奥古斯丁的内省是空前的,即使对于一个预期天启的基督徒来说,奥古斯丁的内省也是空前的。奥古斯丁是第一个根据与他心(other minds)之间的类似性来提出我思论证的。(《三位一体》8. 6. 9)通过内省,奥古斯丁能知道他的行动与感受、思想是相联系的。既然其他人也都有同样的行动,所以奥古斯丁推断,行动的背后存在着相似的感受和思想。

通过类似性得来的这个论证为同情作了辩护。有个历史学家通过假设性地采取亚历山大大帝的信念和欲望,从而理解了亚历山大大帝的种种决定。这个历史学家试着通过亚历山大的眼睛俯视战场,从而模拟了他的心思。

心智上的模拟仅在各部分真的相互类似的范围内有效。在亚历山大征服了埃及后,波斯王向亚历山大开出了令人惊喜的条款以求和平。亚

历山大向他的将军帕米涅(Parmenion)征询意见,将军回答说,“如果我是亚历山大,我会接受这些条款”。亚历山大回复说:“那么,如果我是帕米涅,我会接受这些条款吗?”

奥古斯丁的对他心的推断根据的只是(一个人自身的)单个事例,但他并不为此担心。如果我在自己的帽子上发现一个跳蚤,那么我就得到了别人的帽子上也有一个跳蚤的证据。但这个例子的说服力太弱了,不足以证明这个假设,即每个有帽子的人,帽子上都有一个跳蚤。奥古斯丁知道,就他自身而言,自己呻吟是由疼痛引起的。然而,是什么赋予奥古斯丁权利去推断,所有其他人的呻吟都是由疼痛引起的呢?奥古斯丁需要一个更强有力的例子。可惜,他只能内省他自己的心灵。

从逻辑的观点看,唯我论(“只有我存在”)才是我们诚实的选择。但只有你有心灵这个假设对正常人来说几乎是不可思议的。唯我论是一个不招人喜欢的观念——在约翰·斯图尔特·密尔(John Stuart Mill,1806－1873)开启了对归纳推理进行系统化的实践之前没有人拿它当回事。密尔是个极端的经验主义者,一个现象主义者,他努力去解释,我们是怎样知道他人具有经验的。密尔认为,自我就是一捆实际的和可能的经验。托马斯·里德(Thomas Reid,1710－1796)更早的时候就反驳说,如果自我不是一个实体,那么就没有人能判断他人是否具有经验。密尔的回答说,在确定是否存在他心这件事上,现象主义并没有带来任何特别的困难。他认为根据类似性,人们推出的更多是他心的存在,而不是自心的存在。密尔承认,如果证据只涉及个人自身的情况,那么“这个推断就只是一个假设,只在次一级的归纳性的证据(我们称作类似)范围内有效。但是,证据并不就此完结”。(密尔 1979,205)接着,密尔主张,他心的真正证据得自我们的这个知识:身、心两方面的事情,通过规律而相互关联。艾萨克·牛顿(Isaac Newton)不需要提供大量不同的物体来证明每个物体都受其他物体的吸引。人们不需要直接进入他人的经验中去,以便领会连接经验与行为的那些规律。在哲学家们越来越为里德和密尔的消极

评论所说服,而越来越不相信他们两人的积极评论的时候,他心问题就变得更加令人担忧了:是的,现象主义并没有为我们相信他心的存在提供根据。是的,这个问题不是现象主义特有的。但是,现象主义缺乏正名推论的支持物。常识是同样的软弱无力。唉,对他心的信仰似乎就像信仰上的一个跳跃! 这个信仰是所有健全之人都无法抵制的教条——但它仍然是教条。

"我是否知道他人也有心灵呢?"是一例悖论,但在它被揭示为悖论之前的1500年里,人们都在不断地提出该问题,并谨慎地作出回答。直到在19世纪,哲学家们才令人惊讶地找到了一些比较完善的论证,从而为该问题提供了一个消极的答案。

奥古斯丁的主观时间理论

奥古斯丁用基督教教义来消除怀疑主义悖论。但基督教自身也造成了悖论——至少对基督徒造成了悖论。(这种现象是普遍的:你借用来解决悖论的任何一种工具,同时也成了其他悖论的主题。)

为了反驳摩尼教徒,奥古斯丁不得不把上帝描述成全能的。这就造成了关于恶的问题。如果上帝知道存在着恶,且能够制止它,那么他要是不去制止它,他又如何是全善的呢?

对此,奥古斯丁提供了两个不协调的答案。他的新柏拉图主义答案的是:恶,严格地说是不存在的。现实之物皆善。确定事物的缺乏,被我们称作恶(愚昧、贫穷、绝望)。现实性有程度上的区别;恶是存在之泪。

奥古斯丁更经典的基督教式的答案是:人类因为自由意志而对恶负责。上帝将控制权(经常被人类滥用)让给了人类。这个自由并不会使上帝对我们的错误行为感到吃惊。既然上帝是全知的,那么永远不会有上帝不能知道夏娃将引诱亚当吃知识树上的禁果的时候。永远不会有上

帝不知道人类堕落的整个过程的时候。那么,上帝为什么还要创造他知道将令他失望的生物呢?

造船匠制造自己知道容易着火的船。从工程学上讲,木材就带有这个局限。上帝能这样听凭原料自身造成的局限吗?

奥古斯丁的回答是说不通的。由于参考了起源学,奥古斯丁于是否定上帝从物质(先于他作为造物主的造物行为而存在)中创造事物。在《蒂迈欧篇》中,柏拉图认为造物主是在这样一个意义上开创世界的:他将先已存在的混沌状态组织起来。但是古代的所有人都认为,宇宙不可能有一个开端。

摩尼教徒用这样一个问题来取笑基督教徒:创世之前,上帝在干什么?如果答案是上帝在那里等待着,那么他就是一个懒散的家伙。并且是一个随意的懒散者,因为在某个时间点开始创世,并不比在另一个时间点开始创世更有理由。

奥古斯丁回答说,上帝在创造其他万事万物的同时也创造了时间。他的这个回答并不意味着,时间依赖于像行星运动这样的众所周知的周期性现象的存在。我们也可以说没有发生过物质性的(physical)事件。比如,我们可以说自己感受的是一段很长的沉寂。不可设想的乃是这样的情形:时间流逝,而心理上却没有任何变化。

奥古斯丁警告说,如果我们把时间看作是独立于心灵的(mind-independent)现象,那么我就陷入了测量悖论。客观的现在是过去与将来之间的一条界线。如果这条界线有一个绵延(duration),我们就可以把现在的前期阶段划给过去,而把它的后期阶段划给将来。但曾经的情况不能是现在的情况。将来的情况也不能是现在的情况。所以,客观的现在必然是一个无绵延的瞬间。既然过去不再存在,而将来还未到来,所以,按照这种客观模式,事物只是瞬间存在。但是等等!要测量我们说出的一个句子的长度,人们必须听到这个句子的开始和结束。说话的整个过程所持续的时间不止一瞬。因而,测量说话或任何其他事物的时长是不可

能的。

奥古斯丁将这个结论当作一个悖谬给打发了。他追踪我们的错误步骤,一直追到我们的这样一个尝试:尝试根据客观的现在来使测量模式化。测量需要一个主观的现在——20世纪初的心理学家称之为“似是而非的现在”(specious present)。有些人测定它的绵延为6秒,其他人则测定为12秒。在门铃叮-咚响起的时候,你是在一个单元里听到这个声音的。同样,短的旋律或句子也可以被看作是在一个单元里。如果声音延长,则你必须依靠记忆,而不是知觉。按照由奥古斯丁开创的对时间的主观说明,过去对应着我们所回忆的东西,现在对应着我们所知觉的东西,将来对应着我们所预期的东西。我们可以按照似是而非的现在来测量间隔,因为间隔确实有一个绵延。

既然观看之人的知觉跨度各不相同,那么,“现在”的意义对一个观看者来说就是相对的。既然人类的知觉跨度小于一分钟,所以,现在就小于一分钟。很多东西在过去,很多东西在将来。

上帝的知觉跨度是无限的。每个事物对他来说都是现在。仅仅一个全视性的一瞥,上帝就掌握了整个宇宙的历史。如果我们把“过去”相对地用在上帝身上,那么就没有过去了。所以,上帝不可能真的等着去创世。如果我们把“将来”相对地用到上帝身上,那么就没有将来。所以,对亚当和夏娃的邪恶决定,上帝不可能真的有前知(foreknowledge)。由于上帝的知觉能力,而不是由于上帝的预见能力,上帝因而是全知的。

我们很自然地倾向于相对地从人类的视角来理解时间词汇。这对于我们理解日常事件是很合适的。但如果我们希望解决神学悖论,则我们必须按比例增加让人迷惑的永恒之广度。奥古斯丁承认,人类依靠自身是远远不能实现这种拉伸的。不过,如果你撒手放弃的话,主会接手,将某种形式的永恒指引给你。

第十三章

阿奎那:上帝也可能有传记吗?

在《上帝传》(*God: A Biography*)中,以前的耶稣会士杰克·迈尔斯(Jack Miles)小心翼翼地将他的主题确立在文学作品中:"这里,我将主的生平当作且仅当作一本经典的世界名著(即《希伯来圣经》或《旧约圣经》)中的主角来写。我并没有将主当作宗教信仰的对象(尽管我当然对此也没有写下什么反对意见)来写。"(1995,10)迈尔斯不想冒犯上帝或被当作渎神者。他决定讨论作为文学作品中的角色的上帝而不是上帝。

奥古斯丁担心自己不能涉及上帝,而迈尔斯则担心自己将涉及到上帝。奥古斯丁试图用神学来保证对上帝的涉及。迈尔斯则试图用文学理论来避免对上帝的涉及。

不　朽

《旧约圣经》似乎为迈尔斯写出一本充满动人情节的传记提供了丰富的素材。但如果上帝——像奥古斯丁及中世纪的传统(在托马斯阿奎那这里达到顶峰)所认为的那样——是不朽的(immutable),那么上帝的生平就并非由事件的一个前后相继的序列构成的。任何事物对上帝来说都处于现在——一个瞬间性的整体。就像波提乌斯(Boethius,480－524)在监狱里写到:

所以，永恒是对永无终结的生命的完全而完美的拥有；是一个将变得越来越清楚的状态，如果拿它跟时间的世界作个比较的话；因为生活在时间中的事物只活在此时此地，并从过去向将来发展。时间中的事物不能在一瞬间掌握自己生命的整个绵延。它至今也没能抓住明天，却已放走了它的昨天；并且，甚至在你们今天的生命的中，你们人类活过的时间也不过沧海一瞬。所以任何属于时间领域的事物，即使它没有开始，也永无结束，即使它生命的时长无限，它也都像亚里士多德所认为的那样，不过是世界中的事物，因而不能被正确地说成是永恒的；因为它不能在一瞬间就掌握、涵盖自己生命的整个历程，即使它的生命永不终结。它并不占有将来，也不再拥有过去的时间。

——2000，110 – 11

不朽者过着的往往是无聊的生活。迈尔斯指出，《圣经》的大部分内容把上帝描述成是在：创造、毁灭、降祸、赐福。迈尔斯将不朽之学说当作是出自亚里士多德那里的人工舶来品给打发了。

不过，亚里士多德的形而上学在 12 世纪后半叶仅仅对中世纪的经院哲学家才成了有效的。奥古斯丁的永恒上帝之学说其时已屹立了 800 年之久。尽管奥古斯丁通过普诺提洛而受柏拉图的影响，但奥古斯丁关于上帝与时间的关系的阐释却是基督教的一个创新。

阿奎那（约 1225 – 1274）是将亚里士多德哲学整合进基督教的人。他将亚里士多德的声誉和他的那些原理主要用来巩固现存的天主教教义。阿奎那是个温和主义者。他在极端的观点之间寻找真理。他无意于从古希腊舶来一些新奇的玩意儿。他的目标是要取得一个全面的综合——能经受住自来穆斯林教徒、犹太教徒和异教徒的那些博学的挑战。他镇静地面对悖论：“既然信仰建立在确定无疑的真理之上，既然真理的反面永远不能得到证明，所以，下面这一点是清楚无疑的：用来反对信仰

的论证是不能得到证明的，它们只不过是一些可以解决掉的难题而已。”(1929，Ia. I. 8)阿奎那的保守引起了伯特兰·罗素的愤慨：

> 阿奎那基本上没有什么真正的哲学精神。他不像柏拉图笔下的苏格拉底那样，一直跟随论证，无论论证导向何处。他并不是在探讨一个事先不可能知道其结论的问题。在他开始哲学研究之前，他就已经知道了那个真理——天主教教义中所宣称的真理。如果他能为这个真理或信仰找到一些显然合理的论证，那就再好不过了；即使找不到，他也只需退回到启示中去。为事先给定的结论寻找论证，这种做法不是哲学，而是诡辩。因而，我觉得，他不配与古希腊或现代的那些第一流的哲学家们相提并论。
>
> ——1945，463

且不管应该如何评价阿奎那的地位，他的理论却在统治上取得了惊人的成功。阿奎那的学说在一度受抵制后就成了正统。他是1917年《天主教法典》(*Code of Canon Law*)中唯一被提及的人。1983年的法典宣称，修行中的牧师应该“特别”把阿奎那“当作自己的老师”，从而回应了第二届梵蒂冈大会(the Second Vatican Council)[1]。

阿奎那承认，不朽学说要求人们把圣经中关于上帝的描述当作比喻。奥古斯丁已经讨论过这些段落——在这些段落中，上帝似乎改变了他的决定：“接着，上帝的话传到撒母耳的耳边：‘我后悔立扫罗为王’。”(《撒

[1] 第二届梵蒂冈大会由教宗(教皇)约翰二十三世(John XXIII)于1962年10月11日召开，至1965年12月8日结束。这届会议确立了权利分散原则，肯定了主教们参与管理教会的权利。这实际上是对第一届梵蒂冈大会所确立的“教皇权利至上”、“教皇永无谬误”原则的修正。第二届大会还废除了1054年与东正教相互开除教籍的告令。第一届梵蒂冈大会由教宗庇护九世(Pius XI)于1869年12月8日召开，至1870年7月19日普法战争爆发而无限期地被中断，直至1992年后的第二届梵蒂冈大会。第一届梵蒂冈大会主要确立了教皇独权与权威。

母耳记》,上卷,15.10—11)奥古斯丁在上帝改变自己的意愿与上帝意愿一个改变之间做了区别,从而应付了诸如此类的段落。每天安排不同的孩子坐在自己的右手边吃晚餐的父亲并不是每天都在改变心意。同样,上帝的意愿即轮到扫罗当王,并不意味着在扫罗时代结束时,他改变了他的意愿。

按照阿奎那,不朽的上帝,其意愿此一时、彼一时的变化只是这种意义上的变化,即一块四面体尖塔碑从碑底的厚到碑顶的薄的变化。上帝是没有情感的,因为上帝做事情不是由什么东西导致的。如果我们完全地领悟了上帝,那么我们就会确信:上帝可能拥有的无论什么财富,上帝实际上已经拥有了。

尽管大多数的情感上帝都不能具有,但他确实具有知识。上帝的全知增强了这一点,即上帝从来不作什么决定,因为他已经知道会发生什么事情。

上帝是有生命的吗?

如果生命需要变化而上帝是不变的,那么上帝不可能是有生命的。他可以是某种像重力那样的力。但重力却不是一个传记的合适主题。

托马斯·阿奎那大胆地认为,上帝是最高的生命体。有机体由于自身的运动原则而是有生命的。它们是"机动车"。由于上帝是万物的原因,所以他具有最高等级的生命。

或许人们会怀疑阿奎那在推理上犯了遗传学上的错误:他推断,源头具有与结果相同的属性。天文学家和生物学家认为太阳是地球生命的源头和支撑。太阳控制着地球及太阳系中所有其他行星的运动。但这并没有使太阳上有任何等级的生命。

阿奎那把上帝描绘成一个有知识的宇宙创造者。阿奎那关于上帝存

在的证明把宇宙看成是一个巨大的物体。他问了两个简单的问题：宇宙是从哪里来的？是什么在维持宇宙的运转？按照阿奎那，上帝有意识地布置自己的创造物并将万物向自身吸引。

阿奎那的论题即上帝是最高等级的生命体，与他对否定神学的同情相抵牾。否定神学原则只允许对上帝的否定式描述。“上帝是智慧的”仅仅意味着上帝不笨、不傻、不愚昧无知。我们只能将肯定性的属性运用到我们所经验的物质性事物的身上。而“有生命的”这个词表示的是肯定性的属性。

说上帝是有生命的，其困难并没有给神学家造成什么限制。当杰克·迈尔斯说上帝有生命的时候，他希望自己被理解成是在说“按照《旧约圣经》，上帝是有生命的”。这就是为什么他在写《上帝传》的时候觉得可以无所顾忌地忽视历史的原因。迈尔斯的书是一本虚构性的传记。如果《旧约圣经》被证明是准确无误的，那么这本虚构的关于上帝生平的传记就将是我们了解上帝生平的一本很有帮助的导引。这本传记会是关于上帝的吗？一篇虚构的但却符合阿奎那生平的传记，可以不是关于阿奎那的。仅仅相似是不够的。但如果《旧约圣经》的准确性归因于《旧约圣经》所声称的来源，那么在杰克·迈尔斯对“上帝”一词的使用与上帝之间就将存在一个真确的因果联系。那么迈尔斯无意间就写了一篇真实的上帝传。

阿奎那认为我们可以认识到，“上帝是有生命的”是一个千真万确的真理。问题在于我们不能理解使这个命题成立的事态。假设父亲告诉女儿说，她有两个兄弟，但她的两个兄弟相互之间并非兄弟。尽管这个小女孩不会怀疑父亲的所说，但她却对“它的意思”感到迷惑。她白费力气地试图去得出一个能得出这个结果的族谱。她正确地认为问题出在自己想象力的贫乏上，而不是将问题当作怀疑父亲所说的事情（即她有两个相互之间并无关系的兄弟）的理由。

无时间性与永恒

在《π 的历史》(*A History of π*) 中,彼得 · 贝克曼(Peter Beckman) 记述了 x 起初是如何被数学家假定为一个有理数而后来逐渐被认定为一个无理数的。但是 π 自身并无变化。π 的每一个内在属性对 π 来说都是必需的。既然 π 不能在某个时间具有某个属性而在另一个时间却不具有该属性,所以,π 是不变的(immutable)。

相信无时间的(timeless)上帝的人认为上帝很像一个数字。上帝拥有自己全部的本质属性。上帝不能改变自己的意愿或停下来什么事都不做。作为一个完美的存在,上帝不能为了求得更好或更坏而有所改变。他是绝对简单的,因而不可能得到或失去自己的成分。关于上帝的事实可以改变——但仅仅就其他不同于上帝的事物的改变而言。比如,上帝不再因犹太教徒的动物献祭而受尊荣。但这与其说是上帝的改变,不如说是犹太教徒的改变。上帝只能在弱的意义上即在数字获得新的属性的意义上获得新的属性。

上帝的无时间性在语法上有某些反映。"π 是一个先验的数"中的"是"是无时间的。把一个数学论题批评为"过时的",将是一个语法笑话。数学中的"是"永远不会被给定某个时态。同样,句法中是不存在关于上帝本性的争论的。当弗里德利希 · 尼采(Friedrich Nietzsche)用现在时说"上帝死了"(God is dead)的时候,他给了无历史神学(ahistorical theology)以沉重的一击。

也许贝克曼下一步会写一本《π 的地理学》。毕竟,为 π 所构设的框架毕竟占据着空间。关于 π 的居所的议论必定再一次被解释成关于已被 π 所影响的物质事物的间接讨论。如果上帝像一个数,那么"上帝在哪里"就是一个无效的问题。奥古斯丁的《上帝之城》也就不可能是关于

上帝的居所的。

但阿奎那认为“上帝在哪里”有其答案，即“无处不在”。既然上帝在所有的地点，那么上帝是不可能旅行的。阿奎那把上帝描绘成处在一个巨大的没有过去和将来作为两侧的现在中，而不是把上帝看作是无时间的。上帝不能像我们一样经历时间。在某些地方，阿奎那用上帝时间的这个静态性质来解决困难——其解决问题的方式极类似于相信无时间的上帝的人所使用的。比如，在试图表明前知（foreknowledge）与自由意志不矛盾时，阿奎那论述起来就好像动态时间对上帝并不适用似的。

但是阿奎那在着手处理其他论题（比如潜能）的时候，他却设想上帝的知识和能力随时间而变化。时间减小了可能性的范围。上帝能帮女人维持处女状态，却不能恢复她的处女状态。所以，上帝的能力受时间限制。

托马斯主义者力图找到对阿奎那的那些论述的协调解释。但我怀疑阿奎那在论述时间时正遭受着一个潜藏的精神分裂。他的这种双重性自中世纪起被人们逐步地揭示出来。第一次完全的揭示则是由一个英国哲学家（他在阿奎那个时代的700年之后开始著书立说）作出的。

流动的时间对抗静止的时间

在解答哲学问题却不能取得任何进展时，小孩一般会选择放弃。但也有少数例外。像阿奎那一样，约翰·麦克特格特（John McTaggart）也是一个早熟且思维颇深奥、勉勉强强能开始思考上帝的小孩。但与阿奎那不同的是，麦克特格特成了一个无神论小孩。这使他的同学们非常惊恐，直到同学们认定他已经疯了。

令人惊奇的是，麦克特格特将他的无神论与关于不朽的信念联系了起来。他的这种确信基于一些神秘的体验。麦克特格特的哲学生涯致力

于构思能得出这些结论——他认为已经向他单独显示了——的论证。

1908 年，他发表了"时间的非现实性"（"The Unreality of Time"）。他指出，我们用来表示时间的词分成两列。过去（past）、现在（present）和将来（future）构成 A 列，早于（earlier）、同时（simultaneous）、晚于（later）构成 B 列。他解释说，A 列表示的是时间的流动，而 B 列时间则是静止的。将来的事物变成现在，再变成过去。A 列指引着我们的情感。分娩结束后，一位初为人母的妈妈大声叫到："谢天谢地，终于结束了！"她高兴的是她的辛勤劳动已经成了过去，而不是她的辛勤劳动早于某个具体的日期。A 列还指引着我们的行动。只有相信现在是中午，这一点即知道要按时在中午给婴儿喂食才会使我们去给婴儿喂食。

麦克特格特认为 A 列（过去、现在、将来）比 B（早于、同时、晚于）列更基本。他定义"x 早于 y"为"当 y 是现在的时候 x 是过去，或者在 y 是将来的时候 x 是现在"。于是，他认为 A 列（因而 B 列）是主观的。麦克特格特在这一点上赞同奥古斯丁，即测量悖论反驳了时间的客观性。但他认为奥古斯丁的过去 - 现在 - 将来这个方程式使时间成了坏的主观性。时间不能因不同的心灵而发生变化。即使你的知觉阈自孩提时代起一直在增长着，但现在的绵延却不会有相应的变化。如果存在时间，就必定存在一个唯一的视角——根据这个唯一的视角，所有关于时间的陈述句就相互协调了。既然不存在这样的视角，所以时间只是个幻像。

麦克特格特为时间的非现实性提供了一些令人印象深刻、引人入胜的论证。使这些论证相互联系在一起的是：它们采用的要么是 A 列中的时态，要么是 B 列中的时态。形而上学家信任麦克特格特对时间悖论家族之起源的说明。回顾历史，可以明白，很多以前的形而上学家应该对 A 列与 B 列之间的不协调负责。

阿奎那一般认为 B 列比 A 列更基本。大多数 20 世纪的思想家持同（share）阿奎那对 B 列的偏爱。他们根据 B 列并借助指示词"这"来定义 A 列。在那个时间图式中，"现在"表示与说话行为同时，"过去"表示早

于说话行为,"将来"表示晚于说话行为。如果给定光速和声速方面的情况,那么用过去-现在-将来这个时间系列来编排时间,对人类来说就是很自然的事情。考虑一下,航海方面的事情是如何促使我们发展经纬系统的。这种虚构性的网格编排了地理方面的复杂状况。赤道与本初子午线(prime median)[1]的关系可以通过某种精确的数学方式(就像包含在A列中的"时间逻辑学")来研究。不过,经纬系统更是一个有用的虚构,而不是一条现实的x射线。

毕达哥拉斯学派把对数学分析的服从当作真理的一个标志。麦克特格特把日历的精确性当作虚构的时序之标志,而将钟表排除在这种标志之外。我们"发现"的时序是我们投射到世界身上的符号性图式的顺序。

这种保守主义在阿奎那时代就已经根深蒂固了。中世纪的唯名论者抛弃了柏拉图的宇宙,而认为词语除了背后的习惯,别无其他内容。他们认为,我们经常把人的手错当成上帝之手。正如我们在下一章将看到的,对此类错误的责备很容易就升温成对渎神和异教的指控。

---

[1] 本初子午线:通过英国格林威治的零度子午线,用作参考经线。从本初子午线开始分别向东和向西计算全世界的地理经度。

第十四章

奥康和不可解悖论

苏格拉底认为自由询问是接近悖论的最佳途径。但如果你信奉宗教典籍的话，情况就不是这样了。宗教的那些信条制约着询问，其结果通常是扼杀了询问。这一章我们来讨论一个例外。

1277 年的学说风波

在威廉·奥康（William of Ockham，约 1285－1349）出生的九年前，一个逻辑学家当选为教皇。成了约翰二十一世教皇的西班牙人彼得，是三篇逻辑学论文的作者。有些学者不确定，逻辑学家彼得是否就是那个教皇。但将发生的一个奇迹是，彼得的《逻辑学节选》（*Summulae Logicales*）成了最流行的逻辑学著作——在接下来的 300 年里再版了 166 次。

西班牙人彼得在两种使用“无限的”一词的句法分析方式之间作了一个影响极大的区分。按照温和的解释，“死亡人数无限”的意思是，对任何一个自然数 n 而言，总存在一个死亡人数大于 n 的历史阶段。按照一个更加有问题的解释，“死亡人数无限”的意思是，总存在诸如此类的一个历史阶段，即对任何一个自然数 n 而言，死亡人数大于 n。彼得建议说，通过选择前面那个更温和的解读，关于无限的诸悖论就因为被转换了而被消除。彼得的建议是对亚里士多德在潜在的无限和现实的无限之间

所作的形而上的区分的一个语言学上的替换。彼得通过在语法的层次上保留了这个区分而避免了亚里士多德在解释潜在的无限为什么不能成为现实的无限时所遇到的困难。

与20世纪的语言哲学家一样,彼得也更倾向于根据词语而不是事物来诊断问题。彼得尤其怀疑异教徒的宇宙论。彼得对奥古斯丁的喜欢甚于他对亚里士多德的喜欢。为了继续自己的研究,这个教皇在维特伯(Viterbo)[1]的教皇宫殿加盖了一间私人卧室。但在他使用自己的这个新卧室的时候,天花板塌了下来。这个教皇伤后不到一个星期就死了。

在天花板倒塌的五个月前,教皇约翰二十一世授权巴黎的主教艾梯尼·腾皮尔(Etienne Tempier)调查巴黎大学里的激进亚里士多德主义者是否是异教徒。除了托马斯主义者,激进亚里士多德主义者中还有像布拉邦(Brabant)的西格(Siger)这样的人物。阿奎那认为,基督徒们坚持认为古希腊人(至少)在所有关键性问题上打成了平手。相反,西格则认为伊斯兰教的亚里士多德评论者已表明,理性更偏好于一个有着无限过去的宇宙。西格因而坚持,信仰有时候必须与理性背道而驰(而不仅仅是超越理性)。在腾皮尔主教发布了反对219道命题的、出奇详细的、对"拉丁阿维洛伊主义"(Latin averroism)[2]的判罪书后,西格逃出了巴黎。也有谣言说他被谋害了。亚里士多德主义者们担心罗马将犯下第二次反哲学的罪行。

这个巴黎主教的权限日益膨胀,而教皇约翰二十一世则随着亚里士多德的衰落而威望大跌。"1277判罪书"创造了抨击亚里士多德的传统,

---

[1] 意大利名镇,在公元4世纪落入罗马人之手之前,维特伯是伊特鲁里亚人重要的中心。它全盛的时候,从13世纪开始(1257—81)它成为教皇的暂时所在地。

[2] 拉丁阿维洛伊主义(Latin Averroism),又称为"激进的亚里士多德主义"(radical Aristotelianism),是13世纪流行于巴黎大学文学院中的一种思潮。他们认为,阿维洛伊对亚里士多德的解释是最正确的。如果发现与基督教教义不相符的哲学理论时,他们就采取阿维洛伊所解释的亚里士多德的思想和立场。拉丁阿维洛伊主义在当时的最大代表是布拉邦的西格(Siger de Brabant,1240-1284)。

这个传统在亚里士多德主义者重新声称他们的观点之后仍然延续了很长的时间。1536 年，法国逻辑学家彼得·拉莫斯（Peter Ramus，1515 – 1572）提交了他的文科硕士论文，题目据说是"亚里士多德所说皆错"。彼得·拉莫斯对亚里士多德的尖锐的批评活动一直持续了三十年之久。这个法国逻辑学家于圣巴塞罗缪（Bartholomew）日大屠杀[1]的第三天被谋害，刺客据说是他的学术对手雇的。

"1277 判罪书"重新强硬地肯定了上帝的全能本性：任何逻辑上可能的事情，上帝都可以做。亚里士多德的自然必然性并没有限定上帝活动的范围。亚里士多德说，自然憎恨真空，但既然上帝能创造真空，所以，基督教物理学家就不得不认真研究真空。

基督教的精英们在很大程度上把净化看作是一个防止火灾的森林巡护员。是的，火灾给我们带来对毁灭的直接恐惧。但烧掉枯朽的树木，可以为新木的生长清除道路。"1277 判罪书"使许多基督教学者从亚里士多德的禁锢中解放出来。在物理学领域，出现了一股新思想实验之风：如果一根羽毛和一块石头在一个真空的玻璃圆筒中落下，会怎样？它们会同时落在底端吗？人们能看见真空中的事物吗？或者在真空中，人们需要一个媒介来观看事物？如果光速是无限快的，那么天体看起来会是什么样子呢？

逻辑学在这个时期进入了黄金时代。就像中了奖一样，这个时代意外地酝酿出了一个科学革命——但结果这场革命却悲剧性地被黑死病所中断。

运动和知觉的研究者们可以自由地质疑被亚里士多德如此出色地巩固的常识。1277 年之后的学者有权漠视亚里士多德了，而不是不得不用

[1] 巴塞罗缪，《圣经》中的 12 使徒之一。据记载，他游览过印度和埃塞俄比亚，在美国殉道。其节日为 8 月 24 日。法国的圣巴塞罗缪大屠杀（St. Bartholomew's Day Massacre），发生于 1572 年 8 月 24 日，是法国天主教对法国新教的一次大屠杀。这次大屠杀起源于宗教改革家、新教代表人物加尔文（Jean Carvin，1509 – 1564）的宗教改革。

一个幼稚的理论来对抗这个智力上的伟人。

这些被解放了的理论家也可以漠视大多数的神学。在精神迫害的年代，谨慎的思想家们凭借自己的专业求得全身之计。他们开始重新赞赏对自己的深奥主题的内在兴趣。他们声称自己的研究与宗教和政治上的论战无关。为了求得特别的保护，这些职业化了的基督徒们声称自己的研究与临近的领域无关。旨趣相投的研究者们聚集在一起，组成圈内的批评性团体。他们对圈外的人、事不作批评。每个团体都带着这样一个不成文的约定一起协作的：即他们不会妨碍圈外人士。互不干涉，带来各领域之间的和睦。

大清洗也带来学术上的无所作为。不得罪人的专家有希望在近来挤满资深教授的机构里爬升得很快。专业化的逻辑学家在爬升中尤其处于有利地位。既然逻辑学研究的只是跟在一个事物后面的是什么事物，所以，逻辑学在论题上持的是中立态度。但由于逻辑学并不专门致力于哪派学说，所以逻辑学就是异教的罪证（至少对协调的教义来说）。不过，在论题上的这种中立性也使得逻辑学可以应用于所有论证。

奥康剃掉了什么？

“1277 判罪书”正好适合做奥康推理的模子。奥康信仰上帝的绝对权力。他采纳了奥古斯丁的内省。他强调，关乎道德的是行为背后的意图，而不是行为或行为的后果。企图通奸而未遂的人，其罪即同于在通奸行为中被当场抓获的人的罪行。在自杀的绝望中跳下悬崖的人，如果在坠落的半途中忏悔的话，那么他是可以被宽恕的。

每个行动者都能直觉到，自己的意志是自由的。对自由意志的证明是不可能的。事实上，几乎没有什么可被证明的事物。奥康觉得，对古希腊哲学家的崇敬，使得亚里士多德主义的基督徒过度合理化了基督教。

很少有什么肯定神学能经得住仔细的逻辑推敲。既然神学并非科学的女皇，那么它就应该让道，让其他的研究独立发展。

有些智者渐渐意识到个人的局限。在悖论中，这意味着自愿承认自己不能协调一些明显不协调的事物。比如，在自己的《箴言书注》（*Commentary on the Sentences*）中，威廉·奥康宣称，“任何[被创造的]智力，在自己的一生中，都不可能解释或清楚地知道，上帝是如何知晓所有将来的偶然事件的”。（d. 38，q. 1）但奥康否认这种不协调的不可解的外表使得自己降低了对上帝前知的信仰，或妨碍了自己对人类自由的信仰。奥康要求的并非仅仅是我们的耐心，而是认为，我们永远不能想出解答，因为我们想不出来。

这种无奈是令人尴尬的。为了消除这种表面的非理性，大多数神学家却又因为盲从于一些难以实现的体系而跌进了现实的非理性中。他们的体系是对那些必须建基在信仰上的命题的合理化。但逻辑的光芒暴露了其根基处的裂缝，揭露了基督教是多么的仰赖上帝的怜悯。

智力上的骄傲使得神学家们偏执地认可了他们自己“解决”问题的有缺陷的套路。比如，奥康认为阿奎那只是利用了前知问题的套路（该套路使时间成了重要的）。真正的挑战在于这个事实：上帝的绝对权力对其他事物来说具有怎样的支配地位，对我们行为来说就具有怎样的支配地位。

上帝的全能对问题之解决来说并不完全是一件坏事。奥康认为上帝的绝对权力解释了为什么上帝不会谴责世界中存在的恶（既然上帝有意地且自愿地创造了这个世界）。奥康接受了伦理学上的上帝支配论：只有在上帝赞同的情况下，某个行为才是正确的。只有在上帝不赞同的情况下，某个行为才是不正确的。既然上帝完全按照自己的意愿行事，所以上帝不可能做什么要受谴责的事情。即使上帝创造了一个比现实世界更糟糕的世界，这个白送给我们的次等品也不能成为我们责备上帝的理由。

尽管上帝支配论在外行人那里如此受欢迎，以至于该理论快成了无

条件的前提而不再只是被声称的某种假设。但苏格拉底在《欧绪弗洛篇》(*Euthyphro*)中整理出的一个反驳却给神学家们留下了深刻的印象。一个行为之所以是虔诚的,是因为它取悦了神吗?还是,因为它是虔诚的,所以上帝被取悦?如果上帝赞同凶残,这会使凶残成为正确的吗?上帝支配论者不可以回答说因为凶残是错误的,所以上帝永远不会赞同凶残。他们之所以不能这样回答,是因为,根据他们的理论,上帝赞同什么,什么就能成为正确的。

奥康没有急于解答《欧绪弗洛篇》中的这个两难,他而是平静地将这个两难推向了逻辑学上的一个极端。假设上帝命令一个人违抗他。这个人被迫违抗上帝(因为任何由上帝支配的事物都是被迫性的)。但这个人又被迫不能违抗上帝。“这个人违抗上帝”是一个协调命题。如果上帝是自由地意愿任何协调的事态,那么他就是自由地意愿它们的。

奥康的政治学

奥康借助“1277判罪书”踏上了原始科学的(protoscientific)黎明大道。通过限制神学,奥康倡导对理论问题进行严格的、逐个的解决。没有外部干预,就没有什么发展能积存下来。奥康使学术界变得更加安全,更富于成效。

讽刺的是,奥康为迷途中的专家们所推进的自律化进程是以自己在职位上的高层干预换来的。奥康对神学权威的富于影响力的攻击,使牛津大学校长约翰·鲁特莱尔(John Lutterell)感到惊恐。他没让奥康拿到牛津大学的文科硕士学位,并借此否定了奥康的教师资格。鲁特莱尔还向教会当局控诉了奥康。奥康就是以一名主修哲学的本科生身份被传唤

到阿维农(Avignon)[1]的教皇法庭受审——他被指控为异教徒。在四年的审理过程中,圣芳济各会(奥康属于该会)的住持坚持认为教皇约翰二十二世错误地反对了十二使徒无产论。这个论题被安伯特·艾柯(Umberto Eco)改编进《玫瑰之名》(*The Name of the Rose*)中的"第五天"这一章中。艾柯笔下的僧侣们声音嘶哑地争论着一个反复讨论的问题,即耶稣所穿的衣服是否归耶稣所有。如果所有的僧侣都应该仿效救世主耶稣而不占有哪怕自己的腰带,那么僧侣们就不应该把任何东西占为个人财产。如果宗教团体也应该仿效世主,那么即使集体财产也是不允许的。奥康被派去研究十二使徒无产论的历史及教义。

奥康研究的结论是,二十二世教皇是个异教徒。1327 年,教皇约翰二十二世的意图即准备加大反对使徒无产论的力度,昭然若揭。奥康一伙人逃离了阿维农,并寻求巴伐利亚路易斯王的保护。他们一伙人随即被开除教籍。接下来的二十年,奥康致力于有关教皇权威和开明君主问题的写作。他的论辩把教皇激怒得威胁说,如果图尔奈(Tournai)市民不把奥康逮捕并移交给他的话,他就把图尔奈城烧毁。庇护主路易斯死后,奥康意识到自己的反教皇之战不再能取得进展了,因而他试图与教皇和解。1347 年,奥康逝世,大概是死于黑死病。

不可解悖论

中世纪的人视说谎者悖论为"不可解"悖论。就像水手说沙洲看不见,他们的意思并不是说完全看不见,奥康的意思也并不是说,说谎者悖论是完全不可解的。奥康认为说谎者悖论只是我们要解决的一个难题。

---

[1] 阿维农:法国东南部城市,在罗讷河(Rhone)岸边,1309 年至 1378 年是教廷所在,1378 年至 1417 年是几任伪教皇的居住地,人口 89,132。

不可解悖论包括当代哲学家命名的“自我指涉悖论”。大部分自我指涉悖论是20世纪的哲学家在中世纪的文献中新发现的,但有些则是从这些文献中直接提取的。比如,斯蒂文·里德(Stephen Read)(1979)新发现了伪司各脱(这样称呼,是因为他长期被混淆成邓·司各脱)讨论过的一个悖论。根据传统的定义,当且仅当前提对而结论错为不可能时,一个论证才是有效的。在对亚里士多德《前分析篇》(*Prior Analytics*)的一个注释中,伪司各脱提出了一个很明显的反例:“上帝存在,所以,该论证无效。”伪司各脱预设了,“上帝存在”是一个必然真理。不怎么虔诚的读者可以自由地换个必然真理,比如说,“所有的等边三角形都是等角三角形”。如果这个论证是有效的,那么,由于它的前提是对的,所以,其结论必须得是对的。但这样一来,该论证就既是有效的,同时又是无效的。矛盾!所以,该论证不是有效的。但是,等等!如果该论证是无效的,那么其前提对而结论错就是不可能的。由于其前提是一个必然真理,所以仅当结论错时,该论证才是无效的。但这样一来,该论证又成了有效的了!再一次矛盾!

伪司各脱提示,他的这个反例可以这样来避免,即给有效性附加一个特殊条件:结论决不能否定自身的有效性。伪司各脱在这里是采纳了奥康的建议:通过防止自我指涉,不可解性可以避免。

奥康认识到,对自我指涉的禁止将意味着对诸如“这个句子是用中文写的”之类无辜句子的损害。奥康愿意将此类损害当作附带的损害来接受。比如一个园丁要打药杀蚜虫,他预先就知道,在杀死害虫的同时,他也会把无辜的昆虫也一起杀死。也许该打一种更加专门化的药水,但这个园丁并没有感到有义务要避免这种附带的后果。中世纪的人关心的是消除故障,而并非期望消除故障的方法是多么的富于启发意义。他们只想解决他们逻辑体系中的故障。

对说谎者悖论的这种操作态度与古希腊人纯粹的理论兴趣形成对照。据第欧根尼记载,克律西波至少有6部著作致力于这个悖论。阿特

纳奥斯(Athenaeus)报道说,诗人和语法学家菲勒塔斯(Philetas)为说谎者悖论而睡不好,吃不香。菲勒塔斯后来瘦得让朋友们担心这个憔悴的失眠症患者会被科斯(Cos,爱琴海上的一个美丽小岛,菲勒塔斯生活的地方)的大风吹跑,因而在他的脚上绑了几个铅砣。菲勒塔斯的墓志铭是:"啊,陌生人,科斯的菲勒塔斯就是我。说谎者使我送了命,我就此沉没于可怕的黑夜。"因说谎者悖论而睡不香的中世纪的人,他们大多数人的睡不好只是下面这种意义上的睡不好,即一个书店老板因为账目可能会有差错而睡不好。书店老板并不认为账目不对会隐约意味着算术基础有什么问题。

我已提示过,1277 判罪书促进了对悖论的专业处理。不过,这也只是促进了中世纪晚期思维方式上的一种以前就存在的趋势。对悖论的精彩处理要等到我们考察基督教徒对说谎者悖论所作的奇怪叙述时才会出现。

不可解悖论的起源

奥康的洞见是由一种教育体制培养起来的。这种教育体制在 1100 年左右欧洲经济开始复苏的时候形成。它的很多内容至今都还保存完整。在此之前,学校都聚集在各个教会中心的周围。那时虽然不要求学者们占据更高的职位,但大多数学者还是趋之若鹜,部分是出于宗教上的虔诚,部分是出于实际利益的考虑:教士身份为学者们提供了独立和保护,使他们免遭当地的迫害。

随着罗马帝国的衰亡,与宗教问题似乎无关的那些悖论就慢慢被废弃了。它们要么被遗忘了,要么降为一种智力上的消遣。但说谎者悖论却尤为引人注目[斯贝德(Spade) 1973]。人们可能会以为该悖论能在基督教的眼皮底下屹立不倒,因为《圣经》复述了它:"他们自己中的一个人

(此人确实是他们自己的一个先知)说,克里特人永远是说谎的人,是恶兽,好吃懒做。这个证词是对的。"(《圣经·使徒书》,1:12—13)但基督徒把说谎者悖论看作是藏身在圣骨盒里的一只蚊子:他们好奇的是,这个害虫是怎么藏进来的;至于蚊子这个造物本身,他们并不好奇。奥古斯丁引用这一节只是为了提出这样一个问题:《圣经》为什么会引用异教徒的东西?很多基督教学者已有权使用了西塞罗在《学园派》(*Academica*)中对说谎者悖论所作的评论。1130年前后出现在西部拉丁的亚里士多德的《辩谬篇》(*Sophistic Elenchi*,25,180a27—b7)对这个悖论也作了解释。但这并没带来什么有价值的评注。

说谎者悖论这么难理解吗?20世纪,这个悖论变成了大众文化的一部分。在1967年的《星战》(*Star War*)的"我,马德(Mudd)"这一节中,机器人领袖诺曼(Morman)听到下面的对话时发生了短路:

> 船长科克:魔鬼告诉我们的,都是谎言。记住,魔鬼告诉我们的,都是谎言。
>
> 魔鬼马德:我在说谎。

编剧可能会有把握地猜测,大多数观众的反应可能会像诺曼一样,即狐疑不定:如果马德在说谎,那么马德就说出了实情——但如果马德说出的是实情,那么他就在说谎。

人们也许会认为,只有对后知之明来说,说谎者悖论才是容易理解的。中世纪反映施工场景的图画画出了车轮和手推车,但从来没有画过手推车。一旦你看到手推车,你就会明白,手推车显然是一个组合物。但这一点需要洞见去发现。

这个类比与这个事实紧密相连:中世纪的人有权使用一些作为范本的说谎者悖论,并对它们作了睿智的注释。但真正的问题是,中世纪的人处在错误的顶峰。他们老练得能避免对说谎者悖论作出马虎的阐释,但

还没老练得能通过揭露伪解答来巩固这个悖论。

公元1世纪的《辩谬篇》(*SophisticElenchi*)的评注者们简单地接受了亚里士多德的草率"解答"。亚里士多德说,说谎者悖论犯了一个以偏概全的错误(secundum quid et simpliciter):将某个方面正确的命题当作好像是绝对正确的:比如,"埃塞俄比亚人就牙齿而言是白的,所以,埃塞俄比亚人是白人"。假设一个人,他发誓要打破自己去雅典的誓言。如果他打破了自己去雅典的誓言,他就诚实地发誓了吗?一方面,他做了自己发誓要做的事情(即打破去雅典的誓言)。另一方面,他没有做他发誓要做的事情(即去雅典)。如果我们忘了相对地根据括号中所提示的不同的誓言来理解"对"和"错",那么"这个伪誓者履行了自己的誓言"就似乎既是对的,同时又是错的。同理,亚里士多德说,如果我们没有对说谎者悖论做相对化的处理,那么我似乎会陷入矛盾。至于怎么处理,其细节,亚里士多德留给读者自己去完成。

中世纪的人并没有对亚里士多德答案的草率表示不满。好几个世纪里,人们提到说谎者悖论时只是把它当作错误论证的一个范例。他们实际上更感兴趣的是亚里士多德的那个发誓要打破自己誓言的发伪誓者的例子。比如,罗马的济莱斯(Giles)渐渐对这个发伪誓者的道德含义感兴趣。如果你发了誓要打破去雅典的誓言,你应该打破去雅典的誓言吗?济莱斯的结论是,你不应该。发誓打破一个誓言诚然不好,但兑现这个人品败坏的誓言会更糟糕。

随着时间的流逝,评注者们渐渐被引向对说谎者悖论作出更加偏颇的阐释。在《辩谬》(*De fallaciis*)中,阿奎那写到,"同样,这里,'说谎者在说自己瞎说的时候,他就说出了真理。所以,他说出了真理。'但并不是这样的。因为说出真理与瞎说的、颠倒说的内容是相反对的。"通过将说谎者悖论置于现在时中,阿奎那也许无意间瓦解了说谎者悖论与发伪誓者的类似性。这使说谎者悖论摆脱了与将来式条件命题(future contin-

gent propositions)之间的关联。大阿尔伯特(Albert the Great)[1]倾向于用现在时来阐释发伪誓者的例子,以便保留这个类似性。

但不幸的是,与发伪誓者的誓言之间的类似性,却变成了瓦解说谎者悖论的非亚里士多德式解答的一个方法。比如,认为说谎者命题"没说出什么"的人是可笑的,因为发伪誓者的誓言显然是有意义的。

历史上对说谎者悖论的困惑分三个部分。第一个子问题是要解释基督徒对说谎者悖论千年之久的迷惑。第二个任务是要解释这群"笨蛋"接下来又是如何迅速地达到了理解上的一个新的顶峰。这个历史上的困惑的第三个阶段是要解释,对说谎者悖论的理解,之后为什么又跌落成400年之久的肤浅的自满。下一章,我将聚焦于这三个任务。

[1] 阿奎那的老师,生卒年为1193—1280年。

第十五章

布里丹的诡辩

吉恩·布里丹(Jean Buridan,1295–1356)对奥康所宣扬的东西身体力行。他放弃了神学,而专注于语义学、光学和力学。在不可解悖论上,他对其细节的长期专注使他理解了20世纪的人才能理解的"自我指涉悖论"。

布里丹的职业生涯走的是奥康所鼓舞的那种模式。他在其时已在欧洲最富盛名的巴黎大学注册入学。后来他被聘为教员,并有所晋升。布里丹并不追求通常的文科硕士学位,因而他没有获准教授神学。他是一名"长期的教士",一名没有任何头衔的牧师。也因此,他的工作没有像多明我会使阿奎那永垂千古、芳济各会抬升邓·司各脱那样受到褒扬。布里丹的声誉和影响来自他的研究和行政工作。布里丹1328年身为大学首席神父,1340年再次担任该职。1345年,人们选他到罗马,在瓦卢瓦王朝的菲利浦六世(Philip VI of Valois)[1]面前为巴黎大学的利益辩护。为了平息冲突,注重实效的布里丹查禁了奥康的一些唯名论著作(这也相应地最终导致布里丹自己的著作在他死后遭到查禁)。

[1] 1328年,法王查理四世(Charles IV)身亡,卡佩王朝(Capétiens)绝后。瓦卢瓦王朝(Valois)成员菲利浦六世(Philip VI)继承王位。但是英王爱德华三世(Edward III),前法王腓力四世(Philip IV)的外孙,宣称自己是法国王位唯一合法继承人。此王位争议成为英法百年战争的导火索。

教育体制

作为中世纪教育体制的一个副作用，诡辩成了课堂上通用的教学手段。一个诡辩就是这样一个命题——它提出了一个有教益的分析难题。这种难题通常是在多种选择上所面临的一个尴尬：有一个支持命题正确的论证和一个反对命题正确的论证。萨克森的阿尔伯特，著有《诡辩》(*Sophismata*)一书，其中第十一个诡辩是这样的：

A. 所有的人都是驴子或人和驴子是驴子。

认为 A 正确的论证是这样的：合取命题 A 是一个"和"命题，因而当它的各个合取支都正确时，该命题就正确。"所有的人都是驴子或人"是正确的，"驴子是驴子"也是正确的，所以，A 是一个正确的合取命题。认为 A 错误的论证是这样的：析取命题 A 是一个"或"命题，因而当它的所有析取支皆错时，该命题就是错的。"所有的人都是驴子"是错的，"人和驴子是驴子"也是错的，所以，A 是一个错误的析取命题。尴尬在于，A 既是对的，又是错的。上面的分析就完成了阿尔伯特对这个诡辩的揭示。

现在我们来看阿尔伯特的解答。命题 A 是一个模棱两可的命题：

A1.(所有的人都是驴子或人)和(驴子是驴子)。
A2.(所有的人都是驴子)或(人和驴子是驴子)。

这个诡辩促使学生区分命题的主连词和副连词。如果"和"是主连词，那么 A 的意思就是 A1。如果"或"是主连词，那么 A 的意思就是 A2。

除了逻辑上的诡辩，还有很多语法上的诡辩。语言学肇始于"爱是

一个动词”之类的命题。20世纪的语言学家继续研究着与日益成熟的语法归纳相反的例子。比如，在这个问题上即代词是如何发挥功能的，一个自然理论认为，代词是通过借助前一个指代短语的指代作用来发挥作用的——像我们等会儿要指出的那样，除非代词的意义来自句子之外，否则代词就是这样来发挥作用的。这样，“弗朗西斯摸了摸那个乞丐并治愈了他”就被解释成“弗朗西斯摸了摸那个乞丐并治愈了那个乞丐”。1967年，艾莫·巴赫(Emmon Bach)和斯坦雷·彼得斯(Stanley Peters)指出，如果把这个理论运用于“那个向它射击的飞行员击中了追击他的米格战斗机”(The pilot that shot at it hit the Mig that chased him)之类的交叉指代句，那么将会导致一个无限倒退。句中，“it”指的是“追击他的米格战斗机”，“him”指的是“向它射击的飞行员”。用代词替换一个短语总是会省略掉了其他的代词。既然我们是有限的存在，那么我们就不能永远地替换来替换去。通过省略掉一些不知所指的代词，我们就理解了那个句子吗？还是这个有关米格战斗机的句子是无意义的？布里丹可能会喜欢巴赫–彼得斯的这个悖论。

诡辩变得越来引人入胜，它们的解答却变得越来越有争议了。这样，逻辑学手册的作者们就会回顾以前的解答，再提出自己的解答，并最后展示他们的建议的优点所在。不可解悖论就是难题大汇集中最难解的悖论。

然而，中世纪的人是如何得到不可解悖论的呢？我在前一章中认为，根据《圣经》中穿插的说谎者，他们是不能复原不可解悖论的。西塞罗、亚里士多德及不可解悖论的来源，现在对我们来说都是未知的。不可解悖论并非简单地从古希腊进口到中世纪的欧洲来的。也不是从伊斯兰教的评注者们那里进口来的。中世纪的人是从他们自己设计的教学实践(即他们必修的辩论)中重建不可解悖论的。

辩论游戏中被逼出来的错误

实际上，巴黎大学的所有学生都在文科院。所有的学生头两年必须学习逻辑学。就像这种做法现在也仍然是正确的，老师们通过频繁的作业和测验来教授逻辑学。不过，由于写字的费用很高，所以很多课程作业只需口述就行。低年级的学生必须参加正规的辩论游戏。很多高年级的学生要参加由彼得·阿尔伯特和托马斯·阿奎那讲述过的题材广泛的辩论。但这里，我只将不可解悖论的原型追溯到那些入门性的辩论。

这种强迫性的经院式辩论，是亚里士多德开始对之进行系统化整理的辩论游戏的演变。亚里士多德在《论题篇》的开头陈述了该篇的目的："我们的论文旨在找到一种我们借之能根据那些受人好评的观点（这些观点涉及所有主题）来进行推理的探索方法。同时，在我们进行论证的时候，我们也应该避免说出任何自相矛盾的话。"亚里士多德表述的这些论题与高校里和大学辩论赛上仍在论辩的那些论题类似。现代的辩手们主要是根据修辞学上的标准来判断是非的，而亚里士多德的辩手们，他们衡量是非的尺度是逻辑协调性。辩论旨在挑出矛盾，所以亚里士多德使矛盾尖锐化，以便使我们能较容易地找出和证明内在矛盾：

> 为了提供答案，我们必须首先说明，一个好的回答者的任务是什么，一个好的提问者的任务是什么。好的提问者的任务就是要推进论证，迫使回答者由论题必然说出最不可信的结论；而回答者的任务就是要表明，应该对不可信或悖论负责的似乎并不是他，而是提问者的论题；因为，毫无疑问，人们必须区分两种过错，一种过错是采用一个错误的论题来提问，一种过错是，一旦采用某个论题，就错误地维护该论题。
>
> ——《论题篇》VIII 4

亚里士多德这是在描述成熟有知的个体间的一种协作交流。辩论的目的是要为辩论游戏过后的分析树立一个范本。

中世纪的那些强迫性的辩论比较适合于粗暴无知的人。辩论的程式不预设任何知识。强迫性的辩论吊起男人们模拟战斗(模拟战斗在与世隔绝的男性机构里,比如中世纪的大学里,更加激烈)的胃口。不过,强迫性的辩论具有一个令人惊奇的纯粹逻辑结构。强迫性的辩论类似于小孩子的山丘之王(king of the hill)游戏。在山丘游戏中,山丘上的卫冕者一直是赢家,直到他被赶下来。但在我们这里所讨论的问题中,“国王”的反方选择站在山丘上。强迫性辩论中的反方明确地提出一个命题。如果该命题是协调的,那么回答者就必须协调地为这个命题辩护,以对抗反方的左右盘问。回答者的回答是有限制范围的。在早期的辩论游戏中,只许回答“我同意这一点”和“我反对这一点”。奥康描述了较晚时期的辩论游戏中的回答,此时的回答增添了“我怀疑这一点”、甚至“我辨别了这一点”。如果反方从回答者那里得出矛盾,回答者就输了。两个相冲突的答案毕竟是回答者犯了逻辑错误的一个可靠标志:一个协调的命题不能带有不协调的结论。

反方通常用一个明显错误的命题来拖累回答者。这种策略是精明的。由于回答者不相信自己必须为之辩护的事物,所以,他内心的信念与当前的论题相冲突。如果回答者没能搞清自己的真实信念,那么他后来的答案将与他前面的答案不一致。智力上的这种疏漏解释了为什么支支吾吾的人难于维持一致性的原因。

辩论的时长与步骤需要规范化,因为,辩论双方在回答者说多说少的问题上持有相反的策略态度。反方侦测出矛盾的机率与回答者答案的多少成正比。所以,反方想让答案的数量最大化,而回答者则希望使其最小化。

反方发挥着使辩论白热化的作用。他被促动着去加快辩论的步骤。

比起回答者数量少得可怜且俗套的回答（“我赞同这一点”、“我反对这一点”），反方可变动的范围要大得多。不考虑同情心的话，人们会更倾向于认同那些持有让人愉快之观点的人。由于人类喜欢进攻甚于防守，所以，观众更加倾向于支持强迫性辩论中的反方。但这种支持有时候是粗暴的。所以大学里有开除下列行为的学生的条令：以“叫喊、嘘声、吵闹，自己或自己的仆人和帮凶扔石头，等方式”来证明自己观点。［桑代克(Thorndike)1944，237］

使用不正当手段的反方最终发现，其实可以用亲证悖论来击败回答者。这类悖论可以作出一些有关回答者的错误评论。如果你提出“你不存在”，那么我必须辩护这个命题，因为这个命题是协调的。如果你进一步提出“你很帅”，那么我该怎么回答呢？如果我说“我赞同这一点”，那么我的回答就包含了我存在这个意思，这样一来，我就与我先前的观点（我不存在）相矛盾了。如果我说“我反对这一点”，那么我的回答同样包含了我存在这个意思，这样的话，我还是与我先前的观点（我不存在）相矛盾。所以，你根本没有给我任何机会。

老师们试图通过将“你不存在”宣布为不合法的命题来挽救回答者。但聪明的学生会变个花样，比如提出“你睡着了”（这个命题并不总是错误的，因为中世纪的课从早上 4 点一直持续到晚上 7 点，中间很少有休息）。这里的问题在于，关于辩论行为的一个明显的事实与辩论中所说的内容相冲突。

有些老师的策略是取消反方自己选择起始观点的自由。但正如吉恩·布里丹指出的，在是-否型的强迫性辩论的任一阶段，回答者都会被“你的回答将是否定的”给套住。如果回答者回答是，那他就承认了他不是在承认。如果他回答否，他就否定了他在否定。

布里丹之桥

布里丹把"你的回答将是否定的"重新塑造成通向一个更为著名的诡辩的铺路石:假设柏拉图是守桥的。柏拉图愤怒地告诉苏格拉底:"如果你所说的是对的,那么我会让你过桥;但如果你所说的是错的,那么我会把你扔到水里。"苏格拉底答道:"你会把我扔到水里。"当且仅当苏格拉底所说的是错的,苏格拉底所说的才是对的。

尽管有时候布里丹被认为是这个桥悖论的发明者[杰凯特(Jacquette) 1991],但这个悖论却要追溯到克律西波。在"拍卖哲学家"("The Auction of Philosophers")中,琉善(Lucian,约115－约200)描述了一个奴隶市场,该市场由宙斯掌管,赫尔墨斯为拍卖人。拍卖品包括毕达哥拉斯、第欧根尼、阿里斯提波(Aristippus)、德谟克利特、赫拉克利特、苏格拉底、伊壁鸠鲁、克律西波、亚里士多德和皮浪。哲学家们踱来踱去。克律西波顺从地被当作奴隶出售。他通过展示悖论而证明自己作为逻辑学家的价值:收割者悖论、厄勒克特拉悖论、堆悖论。克律西波最终将一个顾客的孩子从一个假定的两难中解救出来:

> 克律西波:现在,假设一条鳄鱼看见了你那正在河边闲逛的孩子。鳄鱼可能会抓住你的孩子,然后答应把孩子还给你,只要你能正确地说出它是否打算放了孩子——你说,鳄鱼是否打算放你了的孩子呢?
>
> 顾客:这是一个难题。因为我不知道要先说什么,以确保孩子能被送还。但看在神的份上,你能作出回答来挽救我的孩子吗?免得这个怪物催促我回答,好早点吞掉我的孩子。
>
> ——琉善 1901,413

克律西波没有回答，但据记载，语法学家阿弗托尼乌斯（Aphthonius）[1] 建议说我们向鳄鱼回答说“你不打算送还孩子”。

公元2世纪，罗马人鲍萨尼阿斯（Pausanias）（1971）开创了我们称之为游记的文学体裁。为了叙述地方史，他给我们讲述了与特定的地点和艺术作品相关联的传奇故事。鲍萨尼阿斯游记中关于爱利亚的部分有一个关于阿那克西美尼如何请求亚历山大大帝的故事。亚历山大征服了阿那克西美尼的故城兰萨库斯（Lampsacus）。由于该城市民曾与波斯王站在一边，所以他们担心，恼怒的亚历山大会把他们变成奴隶，摧毁他们的城邦。他们派受人尊敬的哲学家阿那克西美尼去祈求宽恕。但在阿那克西美尼开口之前，亚历山大打断了他，

> 亚历山大对着自己喊出的希腊诸神发誓，他肯定会做与阿那克西美尼的请求相反的事情。阿那克西美尼因而说道：“帮我这个忙吧，亚历山大王：请把兰萨库斯的女人和小孩变成奴隶，把该城夷为平地，并烧了诸神的圣殿。”这就是阿那克西美尼的话；但亚历山大找不到反击这个诡计的办法，因而，在自己誓言的约束下，亚历山大不情愿地饶恕了兰萨库斯的人民。
>
> ——1917 6.18.2 – 4

阿那克西美尼的生活年代比亚历山大要早两个世纪，所以这件轶事从编年史的角度来说是不可能的。尽管如此，这个故事也表明了，公元2世纪，人们就已经对反将法的言此意彼作用有了较好的了解。

故事叙述者继承了古希腊的合成悖论（incorporating paradoxes）的传统。米格尔·德·塞万提斯（Miguel de Cervantes）在《堂吉诃德》（*Don*

---

[1] 《伊索寓言》的作者

Quixote)中使用了布里丹之桥。这使布里丹之桥成了西方文学作品的一部分。

布里丹本可以根据鲍萨尼阿斯讲述的这个故事来修改这个桥的。尽管几百年来几乎没人注意过鲍萨尼阿斯(他的草制卷轴对旅行的人来说太笨重了,不实用),但古文物的爱好者们却最终意识到,他的游记已经老得成了藏宝图了。这样,古代的传奇故事就得以流传了下来。

中世纪的命题理论

要挽救强制性的辩论,逻辑学教师需要就辩论游戏应该怎样开始而设计一条普遍的规则。有一项改革禁止提出涉及回答者的个人性命题。但学生会用"没人存在"这样的非个人性命题来避开这条规定。如果对任何个人的指涉被禁止,那么布里丹就建议反方选用"没有命题是否定的"这个句子。中世纪的人把"没有命题是否定的"看作一个条件命题,因为他们把命题当作是我们确实具有的主张。这就提高了亲证悖论的重要性。

威廉·奥康提议说,回答者的承诺不能涉及辩论游戏自身的相关事实。这就要求我们区别所说的内容与跟在所说内容后面的东西。如果我声称"黑死病是由跳蚤引起的",那么我就是在引导你作出这样的推理:我相信黑死病是由跳蚤引起的。这在某种意义上解释了下面这个现象的原因,即为什么声称"黑死病是由跳蚤引起的,但我不相信这一点"是困难的。这个句子是协调的,但我不能协调地相信它。协调信念的这个局限是有趣的,因为我们倾向于假定所有的协调命题都能被协调地相信。

布里丹论不可解悖论

布里丹的那些诡辩可以上溯到强制性辩论中存在的漏洞。他的那些诡辩是亲证悖论和说谎者悖论的辩证性的演变版本。

布里丹讨论不可解悖论的章节中的第一个诡辩是“每个命题都是肯定的,因而没有命题是否定的”。这个论证有效吗?赞同者:它的前提包含了它的结论,因为这是一个根据“所有的 Fs 都是 Gs,所以,没有 Fs 是非 Gs”而有效的论证。反对者:一个条件命题不能包含一个必错的结论。不论我们何时说“没有命题是否定的”,该命题都是错误的。

对此,布里丹的解答是坚持,即使一个命题不可能是一句正确的话,它都可以是可能的。如果事实可以像命题所说的那样,那是再好不过的。比如,“这一页没有十四个字组成的句子”表达了一种可能性,因为这一页完全可以没有十四个字组成的句子。但这个句子不可能既对,同时又可以被写在这一页上,因为它本身就是由十四个字组成的。根据可能性的概念,上面那个论证是有效的。

布里丹的第二个诡辩是“没有命题是否定的,所以有些命题是否定的”。该论证似乎是无效的,因为它的结论与其条件前提相矛盾。然而该论证又似乎是有效的,因为其前提确保了结论的正确。其前提是一个否定命题,因而其结论被该前提认可了。不过,布里丹认为这是一个错误的证明。如果按照他在第一个诡辩中采用的可能性和有效性的概念,布里丹就必须把这第二个诡辩当作一个无效的论证来反驳。因为问题在于,前提与否定性结论组成的合取命题是否能被某个事实确保为正确。如果这样的一个事实是可能的,那么这个论证就是无效的。如果没有命题被说出,那么第二个诡辩的前提就将是对的,而其结论则是错的。

布里丹的讨论为指导后来的诡辩积累了经验,同时也设置了一些限

制。作为直接的说谎者悖论（“我正在说的是错的”）的序幕，他回顾了那些间接的说谎者悖论。间接说谎者悖论最简单的范本是第九个诡辩，它由柏拉图的话“苏格拉底说的是对的”和苏格拉底的回答“柏拉图说的是错的”组成。如果柏拉图的陈述是对的，那么该陈述就是错的。如果柏拉图的陈述是错的，那么苏格拉底的陈述就也是错的——苏格拉底陈述的意思终究是在说，柏拉图的陈述是对的。

这个圆圈式的说谎者悖论表明，没有什么直接的自我指涉是说谎者悖论必需的。它还表明，一句话的悖谬性不必是句子本身的内在属性。柏拉图说“苏格拉底说的是对的”，这句话的矛盾性质建立在另一句话上。如果苏格拉底说的是另外一句话“我的父亲是索弗农尼斯库(Sophroniscus)”，那么柏拉图的话就本可以是不矛盾的。

尽管没有直接的证据表明古希腊人意识到了圆圈式的说谎者悖论，但他们的某些幽默表明他们知道，一个陈述的悖谬性是可以建立在另一个陈述上的。在自己的随笔“论错误的谦虚”（“On False Modesty”）中，普卢塔克讲述了美尼德谟斯(Menedemus)的一件事。美尼德谟斯是麦加拉派学者斯第尔波(Stilpo)的学生，他因为用悖论来奚落他人而获得声名：“当美尼德谟斯听闻阿勒克西努(Alexinius)经常表扬他时，他说‘可我总是责骂阿勒克西努；既然阿勒克西努要么是在表扬坏人，要么就是在被一个好人责骂，所以他必定是个坏人’”。阿勒克西努率真的表扬话就被这样恩将仇报地弄成了悖论。

条件悖论反驳了“悖论”的主观定义——这种意义上的“悖论”需要一个对某个人而言似乎荒谬的悖谬性陈述。柏拉图本可以从一个瓮瓶中随机地抽出一个命题，没有读它就宣称它是正确的，然后将这个没读的小条子扔到大海里。如果这个没读的命题是“柏拉图说的是错的”，那么柏拉图当初的话就是悖谬的，即使他的话永远不会在什么人看来似乎是荒谬的。

悖论像疾病一样是客观的。我对身体不适的主观感觉，是身体不适

的证据，但该感觉自身不是某种身体不适。即使感觉不到生病，即使医生无法诊断出任何病症，我也可以是生了病的。正如有些疾病将永远不被我们了解一样，有些悖论也将永远不为人知。

经院哲学的没落

由于一种真实的疾病——黑死病，这些悖论有很多将永远不为人知。这种瘟疫不仅害死了布里丹、奥康和另一个欧洲人，它还使教会及其附属机构的威信降低了。在说谎者悖论上的洞见被总结在一个深奥的术语学和格式——但这种术语学和格式却遭到了那些不满的幸存者的一系列攻击。在重建精神生活的时候，思想家们转向了一些像西塞罗和奥古斯丁这样比较容易理解的作者。鄙视说谎者悖论的风气又重新兴起。

显然，教会仍旧是一个重要的机构。经院哲学苟延残喘了好几个世纪。不过，基督教这个精神上层建筑由于人文主义而日益边缘化了。未来属于像爱拉斯谟（Erasmus，1466 – 1536）和蒙田（Montaigne，1533 – 1592）这样的怀疑主义者和讽刺家。这些人是信仰主义者，他们否认复杂的推理能推进简朴的信仰。他们嘲笑经院哲学家从哲学悖论中提取积极性的道德的努力。悖论不是被当作废话打发掉了，就是被消极地用来贬低理性的声称。

人们更愿意接受经验发现得出的“新”悖论。1522 年，整个欧洲被环球航行悖论给震住了。当费迪南德·麦哲伦（Ferdinand Magellan）的船环球航行时，竟然“丢”了一天。船上 270 名奇特的船员当中，有 18 名幸存者。其中一名幸存者讲述了这样一件事：

> 7 月 9 日星期三，我们到达了名叫圣地亚哥的岛屿中的一座小岛。在那里，我们马上派一条小船上岸去补充必需品……并且我们

告诉小船上的人，在岸上的时候，应该问问今天是星期几。他们得到了一个让他们非常吃惊的答案：对葡萄牙人来说，今天是星期三。因为，对我们来说，今天是星期四，而且我们知道我们并没有犯什么错误。因为每天都健康的我记下了每一天，从未中断。但正如我们被告知的，我们没有犯什么错误，因为我们总是向西航行，因而像太阳一样，总是回到与起点相同的位置，因此漫长的航行就赢得了 24 小时的时间，正如我们清楚地看到的。

——皮各菲塔（Pigafetta）1969，I，147 -48

但实际上，布里丹的一个年轻的同事尼科·奥雷斯姆（Nicole Oresme）曾泛泛地讨论过这个悖论。[卢兹（Lutz）1975，70]（奥雷斯姆可能是从叙利亚的地理学家那里挑选出这个悖论的。）在“论希望”（*traitié de l'espére*）中，奥雷斯姆描述了两个虚构的旅行者杰汉和皮尔勒，他们俩沿着赤道向相反的方向走，并同时到达了他们的汇合地点，即他们出发的地方。每人每 24 小时走过 30 经度。向西走的杰汉说他的行程花了 11 天 11 夜。向东走的皮尔勒说自己的行程持续了 13 天 13 夜。第三个人罗伯特是核对人，他留在出发点。罗伯特说两个旅行者出发以后，只过去了 12 天 12 夜。奥雷斯姆发现，如果你沿着太阳移动的方向走，你将会使到下一个日落和日出的时间变长。绕地球一周，这个变长的时间会增加到一整天。

刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll）对这个环球航行悖论作了些修改——设想一块绕着地球一圈的条带状土地，这块土地上的每个人都说英语。你星期二早上 9 点从伦敦上船，你要航行得足够快，以便使太阳在天空保持同一位置。一路上，你问当地人“几点了”，以便校对时间。他们总是回答说“早上 9 点”。实际上，这也将是你 24 小时后回到伦敦时所得到的答案。但伦敦人同时还会告诉你当天是星期三而不是星期二。所以，星期三是从什么地方开始的呢？

1878 年,当国际日期变更线被宣布为从英国的格林威治到东半球的 180 度经线时,环球航行悖论就被废止了。尼科·奥雷斯姆早在 500 年前就意识到需要这样一个协定,这为经院哲学增了光。奥雷斯姆是以一种完全假设性的方式来思考这些问题并得出结论的。鉴于“1277 判罪书”,奥雷斯姆否认了自然科学中严格的证明性证据的可能性。首先他会主张地球绕着太阳转。接着,他会反过来主张,太阳绕着地球转。奥雷斯姆想让我们得出的结论是:理性和经验都不能解决这个问题。他采纳了传统的观点:他信仰,地球是不动的。

环球航行悖论在 16 世纪被争论的时候是一个理论上的悖论吗?一方面,学识广博的专家尼科·奥雷斯姆在 14 世纪决定性地解决了这个问题。所以对那些听过奥雷斯姆讲座的人来说,那不再是个悖论,因为观察与日历理论之间不再存在任何冲突。但是,16 世纪,文艺复兴时期的才子们决定抛弃传统的脑力劳动分工体系。他们所谓的专家不包括 14 世纪的哲学教授。布里丹和奥雷斯姆的那些中世纪的诡辩被比作蜘蛛网:任何人都难于精确地仿造,只不过厉害得能诱捕羸弱者罢了。通过否定过去,文艺复兴时期的才子们为环球航行悖论创造了一个新的氛围。

第十六章

帕斯卡的不可能的计算

发明家将悖论付诸实施。不用马的马车和无线电话在变成平常的人工制品用语之前，都只是矛盾的说法。这些奇迹剪除了人类的某种本质特征。19 世纪，布雷兹·帕斯卡（Bleise Pascal，1623－1662）剪除了减法中的思想。

不用脑子的计算和笛卡儿

1651 年，帕斯卡建造了一台算术机器，以减轻作为税务专员的父亲的工作。这是工程学上的一个历史性功绩。好几年，帕斯卡都与木匠和齿轮组装行家们紧密地在一起劳动。

计算机器在勒内·笛卡儿时期似乎是尤其荒谬的。笛卡儿将心灵与物质之间的区别提升为一个不可思议的形而上的二元论。

你的身体占有空间，具有重量及物理学家研究的其他属性。笛卡儿建议将身体当作机器来研究。

你的心灵不具有大小、重量或其他什么物理属性。你的心灵是私人性的，这一点基本上不会有人感到好奇；只有你拥有进入你的思想的直接途径。我们作为外在者只具有进入你思想的间接途径——主要就是通过你的所说。你的话表明了你的思想，你的思想显示了你作为一个思维存在的本性。你可以把你的存在设想成是没有身体的，但把你自己设想成

是一个非设想者(nonconceiver)则是自我挫败的。所以,你等同于你的心灵,占有身体则只是偶然的。

笛卡儿到停尸房寻找心灵与身体相互作用的点。他发现,除了松果腺,大脑就是系统性的。笛卡儿推论,松果腺就是相互作用的点。他希望自己的发现将有助于解决约翰尼斯·开普勒(Johannes Kepler)在光学方面所提出的一个悖论。开普勒表明,视网膜的图像相对于物理世界而言,肯定被颠倒了。笛卡儿通过仔细查看一头死牛的眼球而直接证实了开普勒的发现。视网膜的图像既然是颠倒的,但世界为什么看起来恰好是正立着的呢?笛卡儿回答说,视觉图像的表象在到达松果腺之前被再颠倒了过来。但解剖学从未找到再颠倒之机制。

乔治·贝克莱(George Berkeley)最终说服了世人,再颠倒是不需要的。笛卡儿错误地把自己说成是通过自己的眼睛观看世界的(实际上他是通过那头牛的眼睛观看的)。不存在检查视觉图像的体内观察者。(如果你的脑袋里有这样的一个小人,那么他怎么去看呢?)如果我们不是相对地从这个微型人的视角来理解上/下颠倒之意义,那么这个悖论就失去根基了。颠倒的图像之谜是从实验中产生的,通过概念分析,这个谜被解决了。

按照笛卡儿,你的身体受自然规律支配,但你的心灵是自由的。实际上,笛卡儿斥责在人类意愿性(willfulness)上的所有错误。我们由于懒惰、求知心切而草下结论。我们应该感到羞耻,因为上帝的善良确保了他为我们探明现实的真实本性,已赋予我们足够的物资。如果上帝按照怀疑主义者所担心的那种方式来草草地造出一个世界来,那么上帝将是一个骗子——但这与上帝的仁慈和伟大力量相矛盾。上帝肯定已经赋予了我们公平的机会去了解我们心灵之外的外部世界的本性。在《方法谈》(*Discourse on Method*)中,笛卡儿表明哲学家和科学家是如何利用这个机会的。

在《沉思集》(*Meditations*)中,笛卡儿力图从一个不容置疑的基础

来证明这一切。梦和幻觉的可能性促使他求助于纯内视。只要笛卡儿能证明上帝存在,他就能证明我们能够知道外部世界。但在证明上帝之前,笛卡儿只能使用对他的直接意识有效的资料。这就限定了笛卡儿只能为上帝的存在提供先天的证明。笛卡儿的第一个证明是将自己的上帝观念说成是对上帝本身的一个绝对正确的描画。这个观念的所有其他来源都从方法论的角度被排除了:笛卡儿不可能从自身获得上帝的观念,因为他是有限的存在。把两个有限的观念加在一起(按照笛卡儿得出麒麟的观念的方式:将一个角的观念与一匹马的观念相结合)也不能得出上帝的观念。有限的事物加在一起,只能得出有限的事物。从一个观念中减去另一个观念也不能得出上帝的观念。无限不是从有限得来的减差。所以,上帝的观念必定是从上帝自身得来的。笛卡儿也使用了圣安瑟尔谟的本体论证明:上帝是可设想的事物中最伟大者;存在比不存在要好;所以,我们必须把上帝设想成是存在的。

我们可能会认为笛卡儿的哲学给上帝附加了过多的负担。不过,在笛卡儿 1647 年造访帕斯卡之后,帕斯卡向自己的姐姐吉尔伯特抱怨说:"我无法原谅笛卡儿:他在他的全部哲学中都更喜欢不要上帝帮忙;但他禁不住容许上帝弹弹手指,以使世界运转;除此之外,上帝对笛卡儿就再没什么其他用处了。"[科尔曼(Coleman) 1985,19]

笛卡儿对人类取得的像 10000 - 2000 = 8000 这样的减法真理印象深刻。这个真理不是过去经验(你曾经从 10000 个事物中挪走 2000 个、然后发现剩下 8000 个)的总结。你从来没有真的数过这么多的事物。而一旦你真的数过,你就不会认可 10000 - 2000 = 8000 的任何"反例"。这个等式是超经验的。从这个高标准看,我们很难知道齿轮如何能够做基本的算术运算。但是,那个税务专员的桌子上放着正在嘎嘎地得出不同结果的计算器。

1950 年,"电脑"作为帕斯卡计算器的演变物获得了多种功能。此时,这些机械上的奇迹日益被几乎当作是笛卡儿二元论的反例。如今我

们感到了与计算机、尤其是与科学幻想中的机器人之间的一种尴尬的亲缘关系。

阿兰·图灵(Alan Turing,1912－1954)的追随者们对我们将心灵添加给机器的倾向表示欢迎。他们把自动操作看作是祛除意识神秘性的一个契机。功能主义者关心的是事物的所做,而不是事物的构成。图灵思想测试的要点是:如果一个计算机能以一种与人类无差别的方式谈话,那么这台计算机就是一台能思维的机器。我的读者们读的是用碳元素印出的文字。如果你是一个硅制机器人,精确地做着我的读者们所做的事情,那么你就正在读我的书并对帕斯卡的算术机器(你的一个最久远祖先)有所了解。

对笛卡儿仍抱有同情的人认为,图灵对行为的强调被还魂尸的可能性给反驳了。还魂尸是没有思维的生物,它在功能上与有思维的人毫无区别。既然还魂尸没有意识但能做有思维的人能做的任何事情,所以意识并非只是建立在输入－输出关系上。尽管还魂尸思想实验在直观上是有说服力的,但功能主义者回答说,在这一问题上即什么事情是可能的,我们的想象给了我们错误的指引。假设帕斯卡的机械计算器带有三个如图 16.1 那样排列的齿轮。我们很容易就想象三个齿轮都在转动,但实际上它们是卡住不动的。

也许现在你已使齿轮思想实验重新运转了起来,并查出了难查的故障所在。现在,设想这样一幅画面:四个互连锁的齿轮(图 16.2)。它们还是被卡住的吗?

正确的回答是,这四个齿轮组可以转动。一般来说,互连锁的齿轮数为偶数,它们就能运转,如果为奇数,就不能运转。这个原则说明了那由 19 个齿轮组成的圆圈的故障——1998 年 6 月 15 日,英国皇家铸币厂在一个两英镑重的金-银币上刻了这样一个圆圈。草草地看一眼,是看不出什么故障的,人们仍会认为,这个庞大的组装机器的组装成分都能运转。

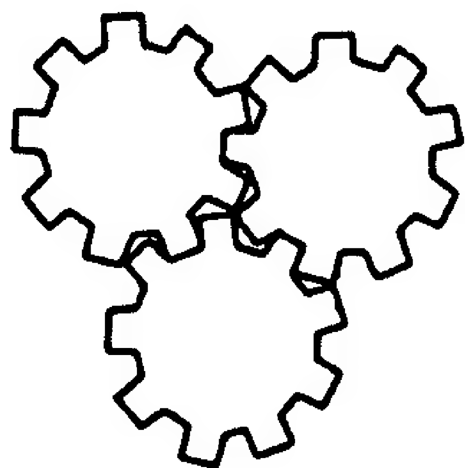


图 16.1

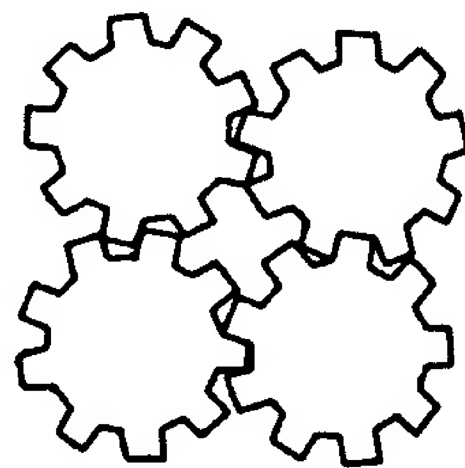


图 16.2

齿轮数是奇是偶,这种微小的区别对故障有很大的影响。我们需要理论来反驳想象作出的判断。同样,功能主义者也可以说,我们需要理论来纠正这个想法:你的一个功能替代品可以没有意识。

对无的实验

在笛卡儿造访期间,帕斯卡试图说服他,真空是存在的。但笛卡儿认为,现实必然是充实的。他在给基督徒惠更斯(Huygens)的信中写到,帕斯卡的"脑袋里满是真空"。

1646 年,当帕斯卡听说了伊文觉里斯塔·托里拆利(Evangelista Torricelli)用气压计做的一个实验时,他才开始思考真空。托里拆利实验是将一个水银管倒插在一个水银槽中。所有人都好奇于,是什么使水银悬在试管中的呢。公认的看法认为,原因在于试管中的"真空"被稀薄不可见的物质充满。遵从亚里士多德,他们认为自然憎恨真空。帕斯卡认为这个问题是经验的,而不是概念的。他做了一系列实验,这些实验戏剧性地证明了真空的假设。帕斯卡得出结论说,真的没有什么东西在支撑试管中的水银。也没有什么东西在拉着 U 型试管中的液体流动。实际上

是，地球周围的大气压迫着试管里的液体，除了试管中真空的地方。在自己1653年的“论液体平衡”（“Treatise on the Equilibrium of Liquids”）一文中，帕斯卡表述了他的压力规律：“受压液体承受的压力在该液体中守恒地向各个方向扩散。”当你吮吸吸管的时候，你减轻了你嘴巴这一端的试管的压力。因而吸管另一端的液体就不再受到强压而停留在底端，于是另一端的液体就向上流进你的嘴里。

在火箭旅行时代，我们知道真空是致命的。但这只是因为真空不具备某些功能。如果你没有采取任何保护措施就走进真空，你的血液将会被蒸发。这并非因为真空是炽热的。你会死，是因为真空不能对你的身体施压。但究竟是什么导致了死亡呢？难道是无（Nothingness）？还是我们应该悬置这一看法：有结果必有原因。

物理学家的回答并不比哲学家的回答好到哪去。但他们对真空是熟悉的。他们把真空看成是宇宙的基本配备。

常识对真空更是一无所知。贝蒂·米得勒（Bette Midler）有一首“我的翼下之风”（“Wind Beneath My Wings”）的歌，其中最高潮的一节感激地赞扬一个无私的朋友。这个朋友默默地帮助着这个热情友好的女歌手飞升名气之峰：“你可曾知道，你是我的英雄？你是我想成为的一切。我能飞得比鹰高，因为你是我的翼下之风。”在帕斯卡的启发下，空气动力学家现在知道，飞动的翅膀上空形成的真空使飞行成为可能。所以，这节歌词应该改为“我能飞得比鹰高，因为你是我的翼上真空。”

无序所具有的结构

真空似乎没有支配规律，因为这样的规律没有什么对象可支配。机率（chance）似乎也没有什么规律可言。随机性（randomness）是规则的缺乏。帕斯卡为概念上的张势而激发。在其1654年的“致巴黎数学院”

(“Address to the Academie Parisienne de Mathematiques”)一文中，帕斯卡总结到：“因而，将数学中演绎证明的严格性与机率的不确定性结合起来，调和这两个明显矛盾的事物，就能根据此二者正当地冒用这个让人惊奇的名字：机率数学。”

鲍萨尼阿斯提到了波吕格洛图斯(Polygnotos)于5世纪画的一幅画。这幅画画的是帕拉墨得(Palamedeo)和塞尔西特斯(Thresites)在掷骰子。帕拉墨得遵照希腊的传统，掷骰子来娱乐等待特洛伊战争的无聊士兵们。骰子得上溯到埃及的第一个朝代。用动物的骨头做的随机性赌博工具，得上溯到旧石器时代。

撇开这个久远的历史不论，第一本讨论骰子的书是杰罗拉马·卡尔达诺(Gerolama Cardano)的《骰子赌博游戏》(*De Ludo Aleae*)。这本书写出来了，但100年后才出版。卡尔达诺对骰子的点数将是多少的理论预测与对骰子的点数实际上是多少的观察之间的矛盾做了系统的处理。比如，赌徒知道，掷下两个骰子，1、2、3、4、5、6可以有两种方式组成9和10，即 $9=3+6=4+5$，$10=4+6=5+5$。赌徒因而推测，掷出9和10的频率将是相等的。但经验表明，掷出9的频率更高一些。

卡尔达诺承认这个观察上的证据，并修改了自己的理论。他注意到，掷骰子的顺序也是相关的。9可以由4个置换组成：$9=3+6=6+3=4+5=5+4$。而10只能由三个置换组成：$10=4+6=6+4=5+5$。

对现代的读者来说，这个问题似乎太简单了而没有资格成为一个悖论。但“悖论”应该相对地从我们正在讨论的这个思想家的视角来理解。据记载，最早使用“悖论”一词是在1616年：“悖论，一个与普遍接受的观点相反的观点，比如，某个人声称地球确实在来回转动，而天堂寂静不动。”[布罗卡(Bullokar)的《小册子》]被吹捧成“哥白尼悖论”的问题已不再是一个悖论了，因为哥白尼支持地球绕着太阳转的论证不再被亚里士多德的反对意见(下落的物体，其落点将落在离起点的垂直投射点很远的地方，风会把树吹倒，我们会看到星星一嗖而过)所妨碍。就像新闻

停止其为新闻而变成历史一样，那些被解决的悖论停止其为悖论而变成了正统。“这曾经是个悖论，但如今，时代解决了它。”（莎士比亚，《哈姆莱特》III. i. 114 – 15）

那些还没有区分组合（即受顺序影响的编组）与置换（即不受顺序影响的编组）的人会被上面那点数明显不符合预测的骰子拦住。所以，会有另一个卡尔达诺来继续研究该问题的，直到我们找到一个能使这个骰子悖论看上去像一个不足道的错误的有利观点为止。

卡尔达诺严格地遵循观察与理论一致的原则。卡尔达诺曾占卜星象来预测自己的死期。但“死期”来临的时候，卡尔达诺发现自己还是好好的，于是他选择自杀，而不愿宣告他的预测不正确。

孟狄·霍尔问题

回忆一下孟狄·霍尔主持的电视游戏秀“让我们来赌一把”。一个选手在三扇中选一扇，选择哪扇门，哪扇门后的奖品就归该选手所有，无论是什么奖品。其中一扇门后面的是贵重奖品，另两扇门后面的是一些搞笑性的奖品，比如一头山羊。假设你是一个选手并选了 1 号门。为了增加悬念，孟狄向你展示了 2 号门后面有什么。你希望看到，孟狄打开的门后面什么都没有，因为孟狄总是打开一扇失败之门。接着，孟狄给你一个机会：你可以换选 3 号门。那么你应该换吗？

在 1991 年 9 月份的那一期《大看台》（*Parade*）杂志的专栏“问问玛丽莲”中，玛丽莲·冯·赛文特（Marilyn Vos Savant）的建议是换。很多数学家批评玛丽莲犯错了。

但玛丽莲是对的。很多人推断，换是没有意义的，因为你已经知道孟狄将打开一扇失败之门。并且，如果孟狄只是随机地打开一扇门的话，那么剩下的两扇门获胜的几率事实上就将是相等的。但孟狄只打开失败之

门。孟狄向你表明了 2 号门后面是一头山羊,但这并不能增加 1 号门获胜的概率,因为你已经知道,孟狄要么会揭示 2 号门是失败之门,要么会揭示 3 号门是失败之门。但孟狄揭示 2 号门是失败之门这一点实际上的确增加 3 号门获胜的概率。在孟狄打开 2 号门之前,3 号门只有 1/3 的胜算。在 2 号门打开之后,3 号门的胜算就增加到 2/3,因为 1 号门获胜的概率不受影响。

几乎所有人都错误地理解了"孟狄·霍尔问题"。很多人都反对正确的答案,即使向他们解释了正确答案。尽管被孟狄困住的人非常多,我也不愿把"你应该换吗"说成是一个悖论。

如果以粗蛮无知的说服力做标准的话,那么的确会存在相冲突的好答案。但可能的并不一定就是正确的。答案的好坏必须用一个客观的标准来衡量(与观察、常识、科学原理等等一致)。毕竟,评判答案的意义在于弄清楚我们应该相信什么。孟狄·霍尔问题从来不是一个学理上的怪题。在这个问题上即这个谬误为什么如此能迷惑人,相反对的心理学理论之间的争论才是唯一专业性的争论。你应该换吗?如果按照杂志文章的评判标准,就总会有对正确答案的一致赞同。哲学家们也会一致赞同的——一般认为,哲学家在一切事情上都意见不一致。

什么应该被算作是最有效的看法?这个问题具有一定的宽松性。所以,什么应该被算作悖论也具有一定的宽松性。如果我们相对地从唯心主义思想家的视角来理解"你应该换吗"这个短句,那么就不会有什么惊奇会被算作悖论了。如果我们相对地从门外汉的角度来理解这个短句,那么很多的惊奇就会被算作悖论。为了使悖论继续保持作为一个独特的术语,我们就应该相对地从当代的那些非常有效的专家的视角来理解悖论。就那些缺少专家指点的问题而言,我们需要相对地从通情达理的、聪明人的视角来理解这些问题。

就像环球旅行悖论所表明的,脑力劳动分工体系是可以改变的。在一个不尊重统计学教授的社会中,孟狄·霍尔问题将有资格成为悖

论——就像那个骰子之谜将被卡尔达诺解决一样。

分配悖论

法国赌徒谢瓦列·得·拉·梅勒(Chevalier de la Méré)将布雷兹·帕斯卡引入分工悖论中。假设两个赌徒商定,谁赢六局,所有奖金就归谁。每局的胜负由运气决定,比如,用抛硬币的方式来决定。在第一个赌徒赢了五局、第二个赌徒赢了三局之后,游戏就中断了。那么,怎样才能公平地分配奖金呢?

这个问题在中世纪晚期被当作比例悖论来讨论,那时人们只是讨论讨论而已,而并非要作出定论。帕斯卡和他的通信者皮尔勒·费马(Pierre Fermat)把这个问题当作一个概率问题来处理:根据他们的新奇看法,那两个赌徒应该按照如果游戏继续进行他们各自获胜的可能性来分配奖金。第二个赌徒只有连赢接下来的三局才能获胜。他连赢三局的几率是 $1/2 \times 1/2 \times 1/2 = 1/8$。所以,第二个赌徒应该得到 1/8 的奖金,第一个赌徒应该得到 7/8 的奖金。1654 年,帕斯卡和费马都各自得出这个解答。概率论的起源常常被上溯到这一年。

1660 年,概率论突然兴来。依据数学基础来经营赌场和保险公司的革命性前景激起了企业家的兴趣。到 1688 年,伦敦商业界得知一个保险公司的存在,该公司在爱德华·罗伊德(Edward Lloyd)在泰晤士河边的塔尔街咖啡馆里运营。人们可以去进行危险的海上冒险而不用担心彻底的破产,因为实际上人们可以通过打赌货物会丢失来对风险下双面注。保险商需要关于赔本概率的证据。但早期的保险商没怎么好好利用概率论。在实践中,他们借助于古代的办法:比如用几条船来分装货物,从而降低风险。他们主要是运用了试探学的方法,这种方法受到当代心理学家不失礼貌的奚落。但这些传统商人比那些过早成熟地运用概率论的商

人们发展得更好。毕竟当时还缺乏有条理的数据和统计学方法。

任何可能为有效的统计推理建立基础的人，其实都仍然是在保险业里碰运气。为了跟上对人类生命期限方面的信息的需求，死亡率表被编了出来。这些图表带来的悖论类似于被卡尔达诺解决掉的骰子之谜。埃德蒙·哈雷(Edmond Halley)表明，人类的平均生命期限是26岁，活过8岁的几率是1/2。哈雷感到困惑的是，人口的平均年龄为什么不是8。

务实的英国人被这样一个能使人们安心的观点所鼓舞：相冲突的概率是可以计算的。统计学家类似于那些通过换序组字游戏来预言的人。宗教狂热者艾丽娜·戴维斯女勋爵(Lady Eleanor Davies，死于1652年)发现，用字母L替换末尾的字母S，自己名字的字母就能被重排成"Reveal，O Daniel"(哦，给我启示吧，丹尼)。被带上特派法庭(Court of High Commission)时，她援引了这个换序组字来证明，她被先知丹尼的灵魂附体。主教们认为她疯了，但她回答了主教们的所有反对意见。最后，一位在审讯过程中暴怒地做着记录的主教宣布，他有一个无法反驳的证据能证明艾丽娜女勋爵精神不正常。这位主教宣读了他的换序组字："Dame Eleanor Davies——never so mad a ladie"(艾丽娜·戴维斯夫人——从来没有过这么神经的一位女士！)

帕斯卡的赌博

1654年11月24日，"从早上10:30左右直到12:30左右"，帕斯卡经历了一次神秘体验。八年后，一段题词被发现缝在帕斯卡的裹尸衣上："火。亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，而不是哲学家或知识分子的上帝。确定性。确定性。情感，欢乐，宁静……对耶稣救世主和我的督导者的完全服从。在世上操劳一天，因而永享欢乐……"11月的那一天之后，帕斯卡放弃了科学研究而献身于宗教活动。

布雷兹·帕斯卡保留了在这件事上的兴趣：即把自己放荡不羁的自由思想皈依到基督教里。在他的《沉思录》（*pensées*）中，帕斯卡认为，在不信教的人看来，获得对上帝的信仰是精明的：上帝的存在至少有一个外在的动机。这一点意义重大，因为上帝用天堂来回报信教的人，用地狱来惩罚不信教的人。无限的任一组成部分自身就是无限的，所以有神论的预期好处也是无限的。无论世俗生活能带来多少有限的好处，宗教生活都是无限地更精明的。

如果信仰像笛卡儿以为的那样是出于自愿的，那么问题就只在去决定要信仰什么。但信仰的一个诱因并不像证据那样能直接地促成信仰。我给你 100 美元要你相信这本书 10 秒内会着火。于是，你有了一个相信这本书会着火的理由。但实际上，这个诱因并不是那种使你相信这本书会着火的理由。为了相信，你需要的是一个担当着“这本书会着火”这个命题之真理性的理由。所以，尽管帕斯卡（通过指出天堂这个诱因）给了你应该相信上帝存在的理由，但他并没有给你那种能促成上帝存在之信仰的理由（证据）。

帕斯卡的《思想录》中有一些议论表明，诱因与证据的区别并没有使赌博论证失效了。他建议自由不羁的人应该间接地去获取对上帝的信仰。由于信仰有感召力，所以，通过让他融入基督徒的圈子并让他参加宗教仪式，一个不信教的人也可能会逐渐变成一个基督徒。自由不羁者的信仰一开始可能只是流于某些姿势动作。但行为最终会与信仰相符。一旦成了基督徒，以前的自由不羁者就会觉得他成为基督徒的最初动机是不纯的。但那使他突然转变成基督徒的自私动机对继续维持他的信仰来说已不是必需的了。赌博论证一旦完成任务，那个新的基督徒就可以抛弃粗鲁的利益考虑了。

如果哪个无神论者相信帕斯卡知道上帝并不存在，那么帕斯卡的天堂诱惑就不能取得什么成效了。为了探明独断的无神论者的想法，帕斯卡采用了塞克斯都·恩披里柯的方法。帕斯卡的目的是要证明理性是一

个死胡同(culde-sac)。他指明二律背反的顽固持久性,以便使我们感到我们智力的卑微。这些悖论起源于一个人对自身局限的独特认识。所有的动物都是有限的,而唯独人类充分地意识到与无限形成的对比;生命对所有的动物来说都是短暂的,而唯独人类感到死亡的恐惧,感到死亡对生命意义的威胁。所有的生物都是宇宙一尘,而唯独人类意识到了这一点。

> 人究竟是一种什么样的怪物?!他是多么的新颖,多么的怪异,多么的混乱,多么的悖谬,多么的不可思议啊!他臧否万物,是弱小的蚯蚓、真理的仓库、怀疑和错误的收容所,宇宙的荣耀与垃圾!
>
> 谁将拆解这个谜团呢?这肯定超出了独断论者和怀疑论者的能力,肯定超出了所有人类哲学家的能力。人超越人……
>
> 而骄傲的人类,知道吗,对你自身而言,你是怎样的一个悖论呀。卑贱无力的理性!呆板无生气的自然!记住,人无限地超越人,从你的老师那里,你得知了你不知道的自身的真实状况。
>
> ——1996,No. 131

帕斯卡觉得去解释人在多大程度上只是动物而不同时指出他的伟大之处,将是危险的。帕斯卡从平衡情感倾向的角度出发而运用了塞克斯都·恩披里柯的均衡法:

> 如果他赞美自己,我就轻贱他。
> 如果他轻贱自己,我就赞美他。
> 而且,我会继续驳斥他,
> 直到他领会
> 他是一个错失了所有领会的怪物。
> ——1996,No. 130

伏尔泰和费马被帕斯卡的新论争搅得不安宁。他们把赌博论证说成是帕斯卡日益恶化的健康的后果。帕斯卡"向上帝祈求疾病的有益使用"表明帕斯卡也许会同意他们的说法。在帕斯卡遭受晚期胃癌的时候,他表达了对康复而不是对疾病的进一步恶化或死亡的忧虑:"不要可怜我!疾病是基督徒的本色。我们所有人都应该永远像生病的人那样,丧失一切美好的东西和感官愉悦,戒除一切激情……,没有野心和贪欲,一如既往地等待死亡。"[科尔(Cole)1995,249]帕斯卡继续写到,在被迫成为自己正应该成为的人的时候,生病的基督徒们应该充满感激。

对帕斯卡赌博论证的主要反对集中于这个论证本身,而不是集中在发明该论证的人身上。1746年,丹尼斯·狄德罗以"一个阿訇[1]也能以同样的方式很好地推理"之评语打击了赌博论证。帕斯卡漏掉了以下这些神存在的可能性:巴力神或摩洛神[2]或宙斯或一些其他要求人们信仰的神。如果没有教义上的禁忌,我们肯定也会把一些相反的情形考虑进来,比如上帝可能会回报怀疑者而惩罚信仰者。为了减少对手们对自己进行攻击的余地,帕斯卡不得不回到最初似乎被赌博论证所忽略的神学考虑上。

圣彼得堡悖论

帕斯卡的赌博论证还受到反对功效无限这一可能性的经济学家的挑战。他们的有限论形成于对一个问题的讨论中。这个问题由尼古拉斯·柏努力(Nicholas Bernoulli)所写的、1713年发表的一封信首次作了表述。

---

[1] 阿訇(Imam):伊斯兰教在各地的教长,清真寺做礼拜时的领头人物。

[2] 巴力神(Baal),也叫邪神,是古代迦南人信奉的司生生化育之神;
摩洛神(Moloch):旧约中亚们人和腓尼基人所信奉的神灵,用儿童向他献祭。

一枚硬币将不断地被公正的抛下，直到正面朝上为止。然后，当 n 等于抛硬币的次数时，你就得到 $ 。所以，预期的回报也就是：$(1/2 \times \$1) + (1/4 \times \$2) + (1/8 \times \$4) + \cdots + (1/2^n \times \$2^{n-1}) + \cdots$由于相加各项都等于二分之一美元，而相加各项是无限多的，所以钱的总量也是无限的。所以，想让钱增长到最多的人应该愿意为这个赌局付任意数量的钱。但事实上，很少有人会为这个赌局付出 100 美元。

吉恩·达朗贝尔（Jean d' Alembert，1717 – 1783）[1] 将这个谜命名为圣彼得堡悖论，因为第一篇讨论这个悖论的文章是由圣彼得堡的沙皇科学院刊发的。作者是尼古拉斯·柏努力的堂兄弟丹尼·柏努力（Daniel Bernoulli）。他指出，使一个人的现金库存量从一百万增加到两百万实际上并没有使它对你的效用增加。每一个新增加的美元对你幸福的作用比先前的美元的作用要越来越小。丹尼·柏努力的观点在当代经济学中被奉为金钱最低效用递减规律。这个递减的比率难以精确计算。但是丹尼·柏努力推测这个比率是一个对数函数。这就排除了递减总量无限的可能。

在经济学上，对赌注悖论和圣彼得堡悖论最通常的解答是价值有限论。沿着丹尼·柏努力的方向，经济学家设计了在某种程度上可以确保价值必然是有限的决策论公理。对欲望的这个限制与好几个经济学论点发生冲突。经济学家告诉我们，欲望是永不满足的，目的不能是非理性的，重要的是人们关于自己能获得什么的信念，而不是人们关于现实中实际存在着什么的信念。帕斯卡无论如何都要追求无限的天堂回报，而逃脱无限的地狱惩罚。事实上，大多数人都具有对无限财富的宗教渴望与恐惧。无论我们是否真的能获得无限价值，经济学家都似乎不得不模拟那些相信无限价值之人的选择。

---

[1] 达朗贝尔，全名为 Jean Le Rond D'Alembert，法国著名的物理学家、数学家和天文学家。

经济学家试图通过抛给怀疑者一堆谜(如果在决策论中顾及几乎所有的无限方面的话,就会产生这些谜)来巩固他们的有限论。来看看无限时间的可能性。在《统计学基础》(*Foudations of Statistics*)中,李奥纳多·萨维奇(Leonard Savage)说,你存钱的时间越长,得到的就越多。那么,长生不老的人,似乎应该永远地积攒下去!但萨维奇规定,他的理论只适用于有限的量,从而避开了这个谜。但这个谜并不要求无限的价值。假设一瓶"永远更好"牌的葡萄酒质量可以永无止境地被提高,但顶点就是被提高成一瓶中等质量的好酒。[波洛克(Pollock)1983]这个有限好的酒只是在这种意义上——即1/n越来越接近0——变得越来越好。那么,一个长生不老的品尝家应该在什么时候喝这瓶酒呢?不是现在,因为这瓶酒以后会更好。在以后的任何时间也不应该喝,因为这瓶酒还会更好,只要这个品尝家愿意等下去。但现在的问题似乎是,他永远都不能喝那瓶酒了!

换个角度,我们可以设想概率也正在被无限的提高。假设一个永久地居住在中间地带的记录员。中间地带是一个中性的州,不好也不坏。这个记录员仅有一次去另一个比中间地带好一点的州度假的机会,比如到佛罗里达州度假两周。由于该记录员不能得到这个假期的几率对他在中间地带度过的每一年来说都等于1/n,所以,这个记录员等待假期到来的时间肯定要超过一年。但这些数字似乎注定他要永远不间断地呆在中间地带了。

两信封悖论

经济学家还用他们的有限论来解决那些最初似乎并不涉及无限的悖论。来看一下两信封悖论:现在让你在两个信封A和B之间做出选择。你被告知,其中一个信封里的钱是另一个信封里的两倍。你选择了A。

接着，竞赛组织者问你是否要换选另一个信封。你应该换吗？

后来你朝你的信封里面瞥了一眼，发现是＄10。于是你知道信封B里面要么是＄5，要么是＄20。由于两种可能性的概率都是相等的，所以换选信封B的预期价值是（1/2×＄5）+（1/2×＄20）=＄12.5。由于可以多获利＄2.5，所以你应该换选。无论你在信封里瞥见的钱数是多少，都是这个道理。所以，即使你并没有急于看信封A，你也有理由换选。

反对换选的论证认为，信封A里的钱是信封B里的两倍的可能性，等于信封B里的钱是信封A里的钱的两倍的可能性。所以，A和B是等值的。反对换选的人还注意到，支持换选的论证包含一个奇怪的含义。假设信封B给了另一个参赛者。换选论证将同样适用于他，因此换选论证也将建议他和你对换信封！

两信封悖论的评论者认为，如果你知道提供的现金有限，那么这个问题即是否要换选就可以解决。比如，如果你知道游戏组织者最多提供＄1500，并且你已经知道自己的信封里是＄1000，那么你就不会换。如果你信封里的钱接近＄1000，你也不会换选的。如果你信封里的钱是＄1，那么毫无疑问你应该换选。如果你信封里的钱接近＄1，你还是应该换选。当你知道组织者提供的是多少钱时，你信封里钱的数量就成了另一个信封里有多少钱的线索。

但如果提供的钱数不定，你该怎么办呢？这个问题现在就类似于圣彼得堡悖论。遵从尼古拉斯·柏努力的经济学家指责两信封悖论忽视了金钱最低效用递减原理。他们会将两信封悖论连同圣彼得堡悖论和帕斯卡的赌博悖论一起丢进废纸篓。

我个人认为，一个完备的经济学理论（或伦理学理论）必须顾及一些涉及到无限价值、无限时间和无限人口的决策问题。物理学家和形而上

学家也许有一天会把这些无限当作客观上不可能的东西给排除掉。但只是在我们忽视了决策论的主观性质时，这种做法才是有意义的。对决策论者而言，有价值的是人们对自身状况的理解，而不是状况本身。所以，一个不拿帕斯卡当回事的决策论自身也不会被当回事。

一些天才数学家在观点的奇特程度上已经超过了帕斯卡——帕斯卡观点的奇特性某些时候候也毁了一些数学家。在研究两信封悖论（近来已成为经济学和哲学中的热门话题）的过程中，我发现多产的埃德蒙·兰道（Edmund Landau）1912 年介绍了这个悖论［克莱齐克（Kraitchik）1930，253］。他就是那个因为对 π 做了一个犹太式的定义而被哥廷根大学解雇的埃德蒙·兰道。兰道的教材把 π/2 描述成 1 和 2 之间的 x 的值——当余弦值 x 趋零时。纳粹学生被这样的概括给激怒了。杰出的数论家路德维希·毕波巴赫（Ludwig Bieberbach）发表了对这个解雇行为的辩护，这个辩护的理由是兰道将自己的种族作风强加给了敏感的德国青年。

第十七章
莱布尼兹的充足理由原则

帕斯卡认为我们足够聪明，能意识到我们的矛盾，但还聪明得不够，还不能解决这些矛盾。把概率计算用作达到天堂的梯子，用作一个在宗教皈依后就被踢开的梯子——对概率计算的这种使用是由帕斯卡发起的。

接下来的这三章里的哲学家对我们解决悖论的能力持更为乐观的态度。他们的基本策略是保守性的。他们每个人都认同人类思想的某个成功领域并持之为我们应该如何思考的模式。悖论被诊断为不能吸取模式向我们默示的教训。对理性主义者来说，数学和逻辑学就是模式。模式的老问题是应用问题。高高在上的先天推理如何能在真实的经验世界方面给我们指导呢？这个鸿沟被日益增长的对下面这个看法的抵制所加深：感觉世界的现实性程度比三角形、无摩擦的平面的世界的现实性程度要低。

莱布尼兹的原则

哥特弗里德·莱布尼兹（Gottfried Leibniz，1646 – 1716）把概率论解释成连接纯粹演绎与经验领域的一条新途径。对莱布尼兹来说，概率论是逻辑学的一个分支。演绎逻辑处理的是这样的论证：这种论证旨在使结论对给定的前提来说是必然的；相反，归纳逻辑处理的则是这样的论

证:这种论证旨在使结论对给定的前提来说是可能的。作为一名外交家,莱布尼兹希望机率数学将成为解决冲突的一种工具。相互对立的党派会搜集自己的证据,再计算相反假设的可能性。尽管计算不一定产生事实真理,但它能赢得赞同。

这一点已得到一些证明。在构设严密的实验中,科学家实际上可以把他们的数据转交给统计学家。这种工作即赋予概率,它的某些部分是如此的机械,以至于可以将它们委托给计算机。计算机模拟已被用来证明对孟狄·霍尔问题的解答。也许有一天,计算机能解决更深层次的悖论。

1678 年,莱布尼兹第一次把概率定义为有利情况与那些可能性相等的所有情况的比。如果相等的概率被理解成等概率(equiprobability),那么莱布尼兹的定义就是循环的。经常被误认为发明了这个定义的皮尔勒-西蒙·德·拉普拉斯(Pierre-Simon de Laplace,1749 – 1827)[1] 无意间陷入了这个循环定义中。

但是拉普拉斯正确地运用了一个知识论标准:如果我们没有更多的理由支持一种结果,而不支持另一种结果,那么两种结果的概率就是相等的。一枚其偏向未知的硬币就符合拉普拉斯的这个标准。既然你没有更多的理由支持正面而不支持反面,那么正面和反面的可能性就是相等的(equipossible)。尽管你知道那枚硬币正面或反面朝上的趋向并不相等,但你必须为两种情形赋予同样的概率。概率是无知的测量器。拉普拉斯接着怂恿我们考虑这种情况,即那枚有偏向的硬币被抛了两次。这种情况有四种结果:正面、正面,正面、反面,反面、正面,反面、反面。相同的抛掷结果(正面、正面或反面、反面)与相异的抛掷结果(正面、反面或反面、正面)是等概率的吗?不是的,因为硬币的偏向使我们更可能得到的

---

[1] 皮尔-西蒙·德·拉普拉斯:法国数学家和天文学家,以其关于太阳系起源和星云假说的理论及对行星的引力和稳定性调查而著名。

是相同的结果，而不是相异的结果。所以，拉普拉斯强调，在下面这种情形下，等概率的标准就被打破了：即当那枚硬币有偏向的时候，更可能得到的是相同的结果，而不是相异的结果。

很多人认为拉普拉斯的那枚有偏向的硬币阐释的是"可能的"这个词的模糊性。客观地说，正面与反面的概率对那枚有偏向的硬币来说并不是相等的。等概率只是主观意义上的：每种结果都获得同等程度的信任。等概率的主观意义促使我们进一步在我们实际赋予的概率值与我们应该赋予的概率值之间作出区分。没有拉普拉斯聪明的人，会错误地将我们应该赋给相同的抛掷结果（正面、正面或反面、反面）的概率也赋给相异的抛掷结果（正面、反面或反面、正面）。智力上的标准可以作为我们应该赋予的概率值的后盾。令人惊奇的是，对协调性的要求就足够保证了与概率微积分之间的一致。仅在别人不可能弄出"必赢之赌"（Dutchbook，就是由每一局都公平的、能确保投注者获得纯利的那些赌局组成的集合）来反对你的情形下，你对概率的赋值才是协调的。

对使客观概率与主观概率混合在一起的等可能性（equipossibility），莱布尼兹有一些形而上学的观点。在解释哪种可能性能成为现实时，莱布尼兹心里已经持有的是"可能的"的客观意义。诸种可能性并非是共可能的（co-possible）。与其他可能性最少有冲突的可能性变成了现实。所以，简单性与和谐是经验真理的向导。

对可能性的这个客观描述需要一个过渡地带——在这个过渡地带，非实存的实体奋力要进入实存领域。非实存的事物如何可能做什么事情呢？也许正是这个难题促成了莱布尼兹对等可能性所作的主观阐释：可能性是作为上帝的思想而开始的。上帝的这些思想是对宇宙所作的各种高超设计。这些可能世界中的每一个都是万物存在的协调而高超的方式。既然事物存在的方式有多种，所以现实世界只是诸可能世界中的一种。那些有更好的理由依据的可能世界，有着强烈的通过上帝而成为现实的趋势。

莱布尼兹哲学的这个主观方面赋予了上帝一个重大的作用。当我们集中关注其哲学的客观方面时，上帝就像一个逢迎者，甚或是一个使莱布尼兹能轻松获得王室支持的修饰。

莱布尼兹的体系建立在两个原则上。矛盾原则说的是：任何含有矛盾的事物都是错的；任何不含矛盾的事物，无论该事物是什么，都是对的。乍一看上去，这个原则似乎只排除了这类错误，比如“莱布尼兹是且不是玫瑰十字会的秘书”。但莱布尼兹认为它排除了所有错误。按照莱布尼兹，句子总是有一个主-谓结构。如果一个句子的谓语被蕴涵在主语中，那么这个句子就是对的。例如，“每个男人都是男性的”是对的，因为其主语“男人”的定义是“男性成年人”；这个主语蕴涵了谓语“男性的”。就作为个体的男人而言，这个主语是由关于该个体的一个完整描述构成的。所以，如果人们能毫无遗漏地分析主语“哥特弗里德·莱布尼兹”，那么人们会发现，在那个有着无数谓语的列表上有出生于莱比锡这一条。对一个无限的心灵来说，“哥特弗里德·莱布尼兹出生于莱比锡”却是一个先天的事实。既然莱比锡是“哥特弗里德·莱布尼兹”意义的一部分，那么，对莱布尼兹的完整理解就蕴涵着对莱比锡的完整理解。而主语“莱比锡”又蕴涵了莱比锡居民，而莱比锡居民又与其他城市或别的什么事物有关联。所以，要完整地理解任何事物，就要知道所有的事物。每一个体都反映了宇宙中所有其他的个体。

撇开这种整体论，那么每个个体在这一点上即个体不依赖于任何别的事物，是“无窗口的”(意即无知的——译者)。一个事物的内在本性全权决定了该事物的历史。修剪灌木所带来的影响并不是对灌木的真正侵害。刀刃与枝桠之间存在着前定的和谐(preestablished harmony)。我们的行为是我们内在本性的展现，所以我们是自由的。

有限的心灵不能进行一个无限的分析。我们这些有局限的思想家通常只能知道通过运用经验手段得到的真理，就像会计师必须依靠计算器来确定 $111111111 \times 111111111 = 12345678987654321$ 一样。但这并不意

味着是计算器或其他什么偶然事物使这个等式成为正确的。

莱布尼兹的充足理由原则说的是，每个事物都必定有一个理由。莱布尼兹说，在我们的推理中，我们不断地使用这个原则。莱布尼兹引用了阿基米得的推理：一个两端重量相等的天平必然是平衡的，因为天平的一端并不比另一端更有理由翘起。

莱布尼兹用充足理由原则来证明上帝的存在。一个可能的世界就是万物存在的另一种可能的高超方式。有很多可能世界，那为什么我们的世界才是现实的世界呢？只有上帝存在，才会有一个理由。莱布尼兹认为上帝之所以选择了我们的世界，是因为我们这个世界是所有可能世界中最好的。在《天真之人》(*Candide*)中，伏尔泰讽刺莱布尼兹的乐观主义是一个妄想。但让我们试着勾画一下一个更好的高超的世界吧。在哈里·麦克林托克(Harry McClintock)的"大大的冰糖山"上，一个流浪工人憧憬地唱到，

> 在大大的冰糖山上，你从不变换你的零食；涓涓的美酒从山上流下；哦，为了遮人耳目，山上的小屋都不能加盖屋顶；因此公路警察不知道；这里有一个盛满炖熟的食物和姜汁汽水的湖；你可以坐在小划子里绕着湖划船游荡；在大大的冰糖山上……

这个流浪汉的天堂并非因为双腿笨拙的警察才是无忧无虑田园式的，也不是因为会下半熟鸡蛋的母鸡(不是指因为发明了工作而被绞死的蠢材)才是无忧无虑田园式的。与这个流浪工人超越现实世界的改善相关的是他狭隘的视野。

莱布尼兹的预言

不要以为一个完美的世界是因为你而完美。世界完美的客观意思是，它作为一个世界，在各方面都是更好的。既然变化是好的，所以莱布尼兹预言，有各种大小的动物，包括那些小得我们的肉眼察觉不到的动物。与亚里士多德相反，莱布尼兹还预言，有一些居间性的物种，包括处于动物与植物之间的边缘有机体。达尔文后来用他最喜欢的座右铭“自然不飞跃”回应了莱布尼兹。

莱布尼兹还根据充足理由原则推断，自然不能产生两个完全相同的事物，因为上帝没有理由将其中一个事物放在这里，而将另一个事物放在那里。如果 x 与 y 是不可区分的，那么 x 就等同于 y。莱布尼兹调用这个原则即不可区分的事物之同一性，来反对原子。由于原子是简单事物，所以它们在性质上无法区分。所以，最多有一个原子。但原子论者认为有很多原子。所以，原子论者被这个原则即不可区分的事物是等同的，反驳了。

两个真空将同样被不可区分的事物之同一性排除。一个真空与任何其他真空是不可区别的。即使只存在一个真空，但它也构成了自然的断裂。不过这一点被连续原则排除了。上帝不希望错失用好的事物来填充空间的每个部分之机会。

莱布尼兹将他的形而上学应用于经验实践。他喜欢的一个轶事涉及了这样一个原则：

> 不存在两个相互无法区别开来的事物。我认识的一个聪明的先生，在海虹豪森（Herrenhausen）花园，在索菲亚公主殿下面前与我争论，尽管他不会找到两片完全相似的叶子。公主挑衅他，让他去找，

于是他花了很长的时间，转遍了整个花园，想找到一些这样的叶子；但是他没有找到。如果用放大镜看，两滴牛奶或两滴水，就会显现相互的区别。这是反对原子的一个论证——原子连同真空，都被真正的形而上学给驳倒了。

——1989，333

莱布尼兹用不可区分的事物之同一性的原则来挽救充足理由原则。乍看上去，布里丹的驴子是充足理由原则的一个反例。假设某人试图向驴子提供两捆诱惑力相等的干草来饿死驴子。对杀死驴子这件事来说，这个方法是没有用的。驴子会只是随意地选择了其中的一捆干草吗？莱布尼兹的回答是坚持认为，两捆干草之间必然会有微小的区别。

这个解答是不妥善的，因为不可区别的事物之同一性并不保证那个区别是一个有关系的区别。莱布尼兹承认两个鸡蛋在外形上可以完全相似。他只是否认，这两个鸡蛋能在所有方面都完全相似。那么，是什么阻止那两捆干草在诱惑力上是完全相似的呢？并且，既然我们真的谈论着什么知觉上的相似性，那么，为什么那个驴子就不能对那两捆不同的干草具有同样的渴望呢？从经验的角度来说，知觉上的相似性比实际的相似性更容易达到。

人们可能还会指责莱布尼兹夸大了自己预言的准确性。尽管不可区别的事物之同一性这个原则表明没有两片完全相似的叶子，但这也并非是在预言，人类总是能够察觉出那些区别来。即使那个先生找到了两片完全相似的叶子，莱布尼兹也会退一步说“不可区别的”必须是相对于上帝而言的。因为只有上帝才能知觉所有的属性。

科学家同样具有莱布尼兹的那种倾向，即高估自己理论的预言准确性。一个预言被证实的时候，他们没有注意到背景性假设作用，没有注意到需要用来连接理论与预言的诸多归纳步骤。

几何概率

我们通常用人工造出来的相互独立的要素来编排游戏，比如一个骰子的六个等面，一副扑克中形状一致的牌，等等。这鼓励了这个信念，即概率总是要还原为关于组合与置换的问题。组合理论是由莱布尼兹的《组合艺术》（*Ars Combinatoria*）首次提出的。

1777 年，法国博物学家孔德·德·布丰·乔治斯·路易斯·雷克勒（Georges Louis Leclerc，Comte de Buffon）表明，组合不能成为概率的全部基础。他的这个不完全性论证是受一个包含了连续性的诸结果的大众游戏的启发。赌徒们在一个用全等正方形瓷砖铺成的地板上随机地抛着一枚硬币。他们赌的是，这枚硬币是否会完全落在某一个正方形瓷砖的边界以内。布丰意识到，这枚硬币会完全落在那个瓷砖内，如果这枚硬币的中心部分落在一个更小的正方形（其边长等于瓷砖的边长减去硬币的直径）内的话。那么，这种情况的概率就只是那个小的正方形的面积与瓷砖的面积的比。

这就是"几何概率"研究的开始。在几何概率中，概率是由比较尺度决定的，而不是通过这种做法——即把候选值看成、当作可能性相等而又相互独立的候选值——来决定的。布丰接着继续考察了那些涉及到更复杂的形状的例子。在他著名的缝衣针问题（Needle Problem）中，一根针被随机地抛在一个画着等距平行线的地板上。如果这些平行线相互间的间距等于这个针的长度，则针击中一条线的概率就是 $2/\pi$。

π 的这种让人意外的作用（即充当概率的尺度）说明了数学的相关性。π，一个无理数，是如何能通过一个随机过程而渗透进来的呢？1901 年，拉泽里尼（Lazzerini）报告说，抛 3408 次，就得到 π 的一个值是 3.1415929。这个数字与 π 的真实的值仅相差 0.0000003。（尽管拉泽里

尼得出的是一个不错的值，但这个值好得没法成为真实的值。少数费心地去探查细节的数学家得出结论说，其中要么存在一个方法论上的错误，要么存在某种冒充）。

拉泽里尼遵循的是由布丰开创的随机模拟传统。布丰鼓励自己的读者通过投一根针在棋盘上来检验他的计算。在同一篇文章中，他报告了一个用来确定圣彼得堡游戏中 n 的值的模拟。他让一个小孩来抛一枚硬币，直到硬币正面朝上为止。那个小孩抛了 2048 次。这个结果表明，圣彼得堡游戏中 n 的值是 5——撇开那个预期的无限值不管。

拉普拉斯和布丰通过把漠视原则（the principle of indifference）的应用拓展到那些包含无穷结果的事例（对应一条线上的一点和一个平面上的一条线）而解决了缝衣针问题。他们的基本想法是要找到一种可能的方式来比较可能性的有利区域与其整个面积。作为一个唯理论者，莱布尼兹会很高兴看到漠视原则带来了一个如此有趣、在实验上易检测的精确答案。

伯特兰的悖论

1889 年，约瑟夫·路易斯·伯特兰（Joseph Louis Bertrand）公布了一堆挑战漠视原则的概率悖论。他最为有名的是他所构设的一个悖论，这个悖论类似于布丰的预期（即预期那根针落在一个小圆内）。下面就是伯特兰的这个悖论（其中涉及到简单的数学）："在一个圆内任意拉一条弦。这条弦的弦长长于这个内接等边三角形的边长的概率是多少？"（1889，4—5）伯特兰给出了三个相互冲突但各自又明显有说服力的答案。

第一个解答：圆的一条弦，就是与这个圆上的两点相接的任意一条圆内直线。为了便于讨论，我们要考察的是从这个等边三角形的顶点 A 出

发的那些弦——如图 17.1。(也可以从这个等边三角形的其他顶点出发。)从 A 点向各个方向出发的弦很多。而位于角 BAC 区域内的任意一条弦的弦长都比这个三角形的边长要长。从 A 点出发的、位于该区域外的所有其他弦的弦长必然比三角形的边长要短。因为这个内接三角形是等角三角形,所以角 BAC 等于 60 度。所以,有 60/180 = 1/3 的弦的弦长比这个内接三角形的边长要长。所以,答案是 1/3。

第二个解答:弦的特性只是由弦的中点决定的。现在我们来看看其中点在这个小圆内的那些弦。这个阴影小圆(图 17.2)的半径是大圆半径的 1/2。正是那些中点在这个小圆内的弦要比这个等边三角形的边长长。这个小圆的面积是大圆面积的 1/4。所以,答案是 1/4。

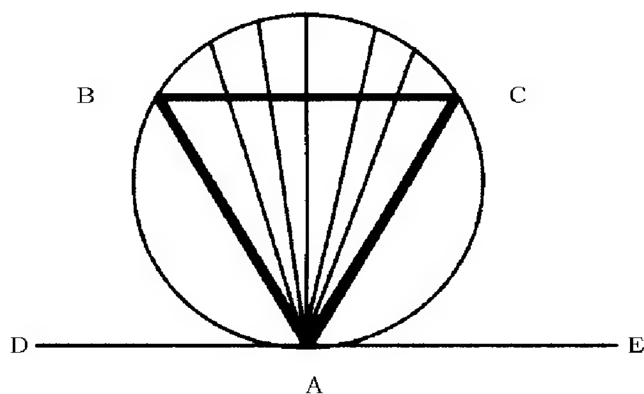


图 17.1

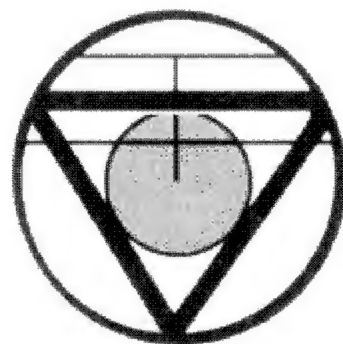


图 17.2

第三个解答:假设一条线将三角形和圆分成两等分——如图 17.3。比三角形边长长的弦,其中点到圆心的距离比到三角形各边的中点到圆心的距离要短,就是说,这些弦的中点处于 H 到 I 点之间。如果这些弦的中点一律分布在 H 到 I 点的范围之内(而不是像第二种解答中的那样,分布在那个面积的范围内),那么概率就变成 1/2。

伯特兰向我们呈现了由多样选择所带来的一种尴尬。每个答案在自身(无论是在推理步骤上,还是在其结论上)都是可接受的。悖谬之处在于这些演推相互间的不相容性,而不在于这些演推自身有什么不相容的地方。这些演推单独看都是可信的,但连起来看就不一致了。

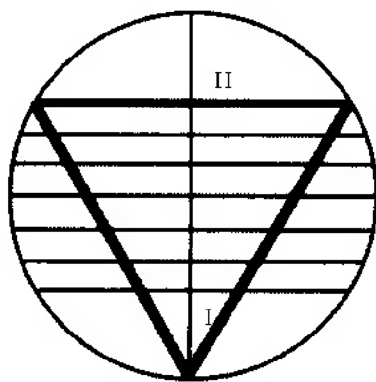


图 17.3

几何概率方面的悖论困扰了那些将悖论归为带有不可接受之结论的理论家。伯特兰的三重结论(three-armed)的二律背反带有三个各自都是可接受的结论。

那些把悖论归为奇怪结论的人也许会作出下面的回答:伯特兰的悖论用三个单独的演算作为那三个子结论的基础,那三个子结论然后又被吸收进一个具有三个前提的超级论证中:"概率是 1/3。概率是 1/2。概率是 1/4。所以,概率是 1/3 和 1/2 和 1/4。"根据这种分析,那个悖论就是一个超级结论:"概率是 1/3 和 1/2 和 1/4。"

这个超级论证方法不能推广应用于那些有无穷多相矛盾的演算的例子中。出于数学上的依据,伯特兰认为这样的演算有无穷多。一个论证只能具有无穷多的前提。所以,一个带有无穷多结论的二律背反不能被压缩成一个论证。

一个二律背反就是一些论证的集合,而不是一个论证的集合。集合可以无限大,因而它可以含有无穷多的前提和结论。各种二律背反也可以组成集合。正如我们在 20 章将要看到的,伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)认为,纯粹理性的二律背反就是潜藏在莱布尼兹与塞缪·克拉克(Samuel Clarke)之间的一个意义重大的争论之下的那些二律背反的集合。原则上,我们可以用一个无限上升的层次来编排二律背反。

除了这种形式上的问题,这个超级论证策略同时也是牵强的,因为对

前提作个的简单检查就能表明这个超级论证是不合理的。我们不需要去看它的那个矛盾结论。超级论证不是悖论,就像随机组合论证(第8章讨论过的)不是悖论一样。

伯特兰对自己悖论的解答是怀疑论的:“三个答案中,哪一个是正确的?没有一个是不正确的,没一个是正确的,那个问题提得不对。”(1889,5)伯特兰属于有限论数学学派,该派怀疑无穷选择问题是否有意义。

但事情真的是令人如此沮丧的吗?E. T. 杰尼斯承认,伯特兰的悖论“被学生族援引来证明,拉普拉斯‘漠视原则’包含有逻辑上的不协调性。”(1973,478)但为什么我们不让大自然给我们指示正确的解答呢?于是,杰尼斯和他的一个同事做了一个实验。他们俩有一个人把扫把杆抛向画在地板上的一个直径为5英寸的圆。结果表明,正确答案是1/2。

巴斯·范·弗拉森(Bas Van Fraassen)(1989,第12章)愿意承认杰尼斯的实验提供了正确答案,但认为这个实验是对漠视原则的一个皮浪主义式的胜利。按照范·弗拉森,漠视原则被认为提供了无证据的初始概率,意即,正是通过把我们的无凭无据当作赋予概率值的依据,我们总是能避免概率上的断裂(即不赋予命题以任何概率)。杰尼斯的实验只能通过积累数据来解决那个问题。

范·弗拉森认为漠视原则表明了唯理论者要从无中得到某些东西的美梦。他认为莱布尼兹的那些关于经验世界的正确预言类似于自我认可的(self-professed)千里视者作出的预言。千里视者的那些预言的精确性,有一部分是幻觉。因为他们作出很多模糊的预言,过后却忘了那些错得不能再被解释成正确的的预言。如果说千里视者的预言包含了什么真知识,那也是通过对观察和实验的无形依赖而获得的知识。莱布尼兹这个唯理论者可能没有意识到,传统的好知觉才是他的那个伟大洞察力(对我们世界的本性的洞察力)的真正来源。但如果他想真正理解自己是如何理解世界的,那么他就应该把自己限定在观察和实验上。范·弗

拉森的经验论先辈们或许也是这么认为的。下一章，我们来看看，他的先辈们是如何高超地避开了那些使唯理论者们饱受折磨的悖论的。

第十八章

休谟通吃一切的观念

大卫·休谟(David Hume,1711－1776)看上去更“像一个食龟贵族”(turtle-eating alderman),而不是一个哲学家。当这个令人愉悦的苏格兰人在法国人的沙龙里开始受欢迎的时候,《哲学家》(*Philosophes*)杂志对他的矮胖身材开了个玩笑。有一次,当休谟走进一个房间,达朗贝尔引用了《圣经·约翰福音》的开头部分说:“于是道成了肉身。”这个和蔼的大卫的一个女崇拜者机敏地打了个圆场说:“于是道成了可爱的。”

在休谟取得了自己的文学声名后,他的朋友催促他修订一下他那本最畅销的《英国史》。“先生,你使我倍感荣幸,但我有四个不写的理由:我太老、太胖、太懒并且太富有了。”休谟喜欢晚餐会。有一次他做东,一个客人抱怨世界充满了仇恨。休谟回答说:“不,不,写过各种题材来激起道德的、政治的和宗教的仇恨的我就在你面前,但我没有敌人,当然,除了辉格党人、托利党人和基督徒外。”[费迪曼(Fadiman)1985,293]

休谟认为理性为常识提供的支持几乎为零,为宗教提供的支持则是负面的。经验主义就是去设限。唯理论者宣称,纯粹理性能证明关于世界的真相。经验主义者认为,只有经验才能揭示何物存在,它是怎样运转的。纯粹理性只能告诉我们,跟在一个事物后面的是什么事物。物理学上的革命,通过要求所有关于自然的主张应该以观察和实验为依据,似乎支持了经验主义。

从这些科学而严肃的前提出发,休谟组织起了一个悖论盛宴。首先,正如趣味无争辩一样,终极目的也无争辩。“应该”判断总是与某些约定

的目的相关。理性和经验告诉我们,什么手段达成什么目的。“理性是且应该是激情的奴隶,因而永远不能自己假装成激情的长官,而不去服侍、服从激情。”(1739,415)这种行为也可以是合理的,即一个食人者宁愿吃掉自己的孩子而不是去喂养孩子。

将我们的注意力转到自然的主要过程上来,我们就会明白,我们是不能证名这样的一个信念的,即认为餐刀迫使肉离开小羊羔的大腿骨。我们观测的只是相互关联,而从来不是什么因果关系。我们也不能观测将来。所以,我们没有理由认为将来会类似于过去。过去的东西诚然有借鉴价值,但如果把过去当作样品来推测将来,那么那些东西就往往会起相反的作用。

休谟带来的坏消息不会有所缓和,如果我们还是那么慎重地对待过去的话:我们不能证名这样的信念,即认为我们的观念忠实地描绘了外部世界。我们甚至不能证明,当所有人都离开棋室去呷一口雪利酒,棋篓是否还继续存在。实际上,我们没有理由认为存在着独立于思想的事物。

客体是什么情况,主体也会是什么情况。一般认为要对思想负责的思想家并不比盘子或布丁更是可观察的。所以,对真实自我的确信只不过是一种偏见。笛卡儿的“我思故我在”是对素材做了过多引申的结果。他只有资格说“有思想存在”。

这样一来,所留存下来的东西就只有观念了。观念逐渐吞噬了它们被指派去表现的东西,包括它们的思想家。

休谟对怀疑论论证扑灭迷信和缓和宗教狂热的力量感到高兴。然而,像很多审慎之人一样,休谟一定程度上也羡慕轻信者。他定期参加由一个严厉的保守牧师主持的教堂仪式。当休谟的这种行为被指责不协调时,他回答说,“我不完全相信他所说的,但他自己相信,所以每周一次,我想听听一个完全相信他自己所说的人的意见”。(费迪曼 1985,293)

休谟认为即使一个怀疑论大师(比如塞克斯都·恩披里柯),其对日常信念的影响也是稍纵即逝的。常识和日常知觉对生存来说是必需的。

自然确保了理性不能压制常识和日常知觉。但在研究中,这个哲学家仍然抱有这样的怀疑,即外部客体是否存在。然而一旦他回到朋友圈子和社会群体中,自然和习惯就重新确立了自身。除了宗教,这个积极的怀疑论者还倡导了这种信任,即相信自己的邻居们所相信的东西。

休谟与广大的人文主义群体之间的让人困惑的团结一致使他的敌人平和了些。他们觉得休谟是要放弃他作为一个哲学家的职责了。休谟没有证名我们的那些重要信念或我们对知识的拓展,而是认为,我们必须满足于心理学上的解释。我们应该相信什么的那些问题,被替换成对这一点的描述,即我们实际上是如何形成信念的。

大卫·休谟勉强而挑衅地在贤明之人与疯人之间作了区别。这使得镇议会和许多牧师投票反对1745年对休谟在爱丁堡大学道德哲学教授的任命。他不得不成为一个贵族的家庭教师——这个贵族后来被证明是疯子。亨利·托马斯(Henry Thomas)品味着老天对休谟的这个有趣的惩罚:

> 这个哲学家与这个疯子在一个被隔离的屋子里一起生活。这个疯地主的的情绪难以捉摸。有一天,他紧紧拥抱着休谟,第二天他却要赶他出门。他咕噜起来像只小猫,吼起来像条狗。他跳过沙发,爬着楼梯扶手下楼。他悄悄地、轻手轻脚地走过地毯,然后,挂着幽灵般的笑容,突然跳到他的家教身上。最后,他们把他锁了起来。他哀求着要见他的家教,和家教讨论复杂的人类理性问题。
>
> ——1965,124

多么不幸的结局呀!让我们试着通过追踪英国经验主义的发展过程来看看,到底是怎么回事呢。

洛　克

约翰·洛克(John Locke,1632 - 1704)以《人类理解论》(*An Essay Concerning Human Understanding*)开创了英国经验主义传统。早先他与五六个朋友讨论人类理解力。但他们陷入了措辞上的争论、不可检验的声称和循环推理。洛克总结说,“在我们投身对自然的探究前,我们有必要检查一下我们自己的能力,然后看看,我们的理解力适合于处理哪些对象”。(1975,7:14 - 33)洛克并不渴望成为一位物理学或化学上的开创大师,他而是决意做一名“下等劳工……清理知识之路上的垃圾”。(1975,9:34 - 10:26)

洛克是一个反权威者,他认为“靠一点被人施舍的意见懒散而活”是一种耻辱。他的指导原则是,我们关于世界所知道的每件事情都是通过经验得来的。如果你从来没尝过菠萝,那么,关于菠萝的味道怎么样,你是不会获得什么看法的。经验对概念的形成来说是必需的,因而也是关于用概念来表达的命题的知识所必需的。他注意到,唯理论者在费力地寻找观察来支持一个原则或为我们所拥有的概念作说明的时候,他们并没有投降。他们而是认为概念或原则是先天的。这是懒散之人的哲学研究方法。洛克否认我们有任何的先天观念。小孩不相信平行线永远不会相交。新大陆的印第安人对那些被唯理论者吹捧为普遍法则的原则一无所知。

洛克认为我们来到这个世上的时候就像是一块白板。当来回移动的经验之手写字的时候,我们注意到同一类型事物(烛火和壁炉里的火)的重复,于是我们将不同类型事物(火与烟)的出现相互联系起来。唯理论者认为,我们需要用普遍概念来作这些判断。因此,他们推断,概念知识在逻辑上先于经验知识。洛克试图用一种关于抽象的理论来同时解决这

个探究悖论和普遍性问题。按照洛克，我们是通过减去那些不被其他猫共有的特征而从一个具体的猫的观念中抽取出猫的一般观念的。被抽取出来的一般观念就是代表“猫”的意思的某种图式。

当光线从樱桃上反射到你睁开的健康的双眼时，你知道你面前有一个樱桃。这个刺激使你的大脑形成一幅樱桃的图像。由于这个图像可以独立于樱桃而存在，所以你必然推断樱桃是存在的。幻觉和幻像表明我们从来没有直接地知觉过外部事物。这一点还被这个发现——光速是有限的——给加固了。知觉的原因与结果之间存在着时间间隔。仙女座的星云是我们肉眼可以看见的，但光从那里到达我们这里花了200万年的时间。由于知觉者能直接看见的只能是他正在看着的东西，所以他只能间接地知觉他的知觉图像的外部原因。

洛克的知觉理论被认为是表象现实主义：知觉者必然根据自己内部的中介性实体材料而推断外部现实的存在。但“观念之路”引起了外部世界的问题。我如何能知道我的樱桃表象与樱桃的相符程度呢？这是物理学的一个重要问题。当伽利略构造了他的望远镜时，他不得不检验望远镜图像的忠实性。在一个码头，伽利略被委派带领市民通过望远镜观看远处的船只。当那些船只泊岸的时候，市民们就能证实那些船只确实具有两小时前望远镜图像传达的特征。望远镜图像有些轻微的变形。显微镜图像就完全变了形。建立在显微镜基础上的观察长久以来都带有某些局限，而望远镜却没有这些限制。

物理学家已经开始怀疑我们视觉图像的忠实性了。罗伯特·波义耳(Robert Boyle)介绍了第一性质与第二性质之间的区别。第一性质(形状、质量、距离、运动)是物体真正具有的。第二性质(颜色、温度、美丽)是由物体的第一性质与观察者的心理结构之间的联合所产生的。好吃或美并非樱桃的固有性质。樱桃确实有一个客观的化学结构，该结构与舌头相互作用，从而产生了甜的感觉。物理学家研究第一性质并因而根据质量、形状，而不是美或甜，来建构他们的规律。

很多物理学家曾(并且现在也)准备将铺天盖地的幻觉归因于人类观察者。因为他们大多数人认为颜色是第二性质。樱桃反射光线,从而产生一个红的视觉图像。但红并非樱桃自身的属性。物理学家不公平地将这个欺骗性比作我们关于樱桃之圆的观念。樱桃确实是圆的,而我们关于樱桃的视觉图像也忠实地描述了它的圆。

洛克最终注意到,在证实第一与第二性质的区别上,他遇到了麻烦。对第二性质客观性的怀疑似乎会牵连到第一性质。通过观察一头河马,我能知道,一个河马雕塑是多么符合河马。但我无法将我的河马观念与河马自身作比较。我被限制在一块"观念面纱"的后面。但在这个患了幽闭症的心灵设置上,我做好了承认更多极端的忧虑之苦的准备。我如何知道,其他人对世界的经验是否与我的一样?也许我的邻居对颜色的经验正好与我的相反(我看到的绿色,被她看成红色,并且我们所看到的颜色都颠倒了过来)。我的邻居将成熟的西红柿从绿色的西红柿里挑拣出来,或者她所做的或所说的任何其他事情,都不会暴露这种系统性的颠倒。

洛克强调知觉观念的不受控性,从而对外部世界问题作了回应。白日梦者想象一棵生长在大学四合院里的树时,他能说出这棵树的大小与品种。但在他看这棵树的时候,树的图像并非是他所能左右的。对这个视觉图案的最好解释是,图案是由院子外面的树的特征所造成的。物理学家在根据实验数据推出实体的时候,他们所做的是同样的推理。

洛克对基体(substance)越来越不满。一个基体似乎就像一个"我知道它不是什么东西"的模糊东西。因此,洛克更愿意用心理学的术语(不依赖基体)来分析那些重要的概念。例如,洛克将"x 与 y 是同一个人"分析为 x 与 y 具有同样的回忆。如果一个王子带着一个修鞋匠的记忆醒来,那么这个王子就将是那个修鞋匠。洛克对基体的顾虑戏剧性地被随后的经验主义者作了的详细阐释。

贝克莱

爱尔兰人乔治·贝克莱(George Berkeley,1685－1753)认为洛克的唯物主义经验论剥夺了上帝所起的一切解释作用。这削弱了经验主义抵抗怀疑论的能力,也无意间促进了无神论。而贝克莱则怀着对经验主义的学术忠诚。他怀疑洛克使经验主义掺杂了对科学的膜拜。洛克试图使经验主义成为他那个时代的粒子物理学的一个基础。贝克莱认为经验主义与物理学是不相容的。经验主义确实由牛顿的物理学粗略地提示过。但经过一番厘清后,贝克莱认为这同一个经验主义恰恰是要声讨牛顿物理学中的要素:物质客体、绝对空间、微观事物、原子、真空等等。牛顿主义者对这些超验的、神秘的、完全不相容的物体的持久忠诚表明,独断论并非是那些非科学的基督徒们的专利。

使贝克莱尤为头疼的是洛克的抽象观念理论。洛克说,猫的一般观念就是这样一个动物的观念:这个动物具有某种颜色但不是具体的颜色,具有重量但不是具体的重量,具有性别但既非公亦非母。这种不确定性难以想象。不可设想的东西不可能存在。不存在猫的抽象观念。天才洛克是在瞎掰。

只存在被抽象地使用的具体观念。假设一个女人走进一间空房,然后盘算着怎样摆放她的家具。她不是将家具移来移去,而是用布片摆放在地板上来分别代表她的沙发、橱柜、椅子、钟和镜子。她只需注意布片的位置,而不是布片的大小或形状或颜色,从而对不同的设计进行比较。从她处理具体的布片的方式,而不是从她所具有的内在地就是一般的实体来看,她的抽象推理是很明显的。

贝克莱还将同样的怀疑指向了洛克的物质客体的"观念"。必定存在沙发、镜子和樱桃。我们坐在沙发上,照着镜子,并吃着樱桃。但物质

客体被认为是这些经验的基础。按照洛克对第一性质与第二性质的区分，樱桃看起来是红的，但并非是红的。它尝起来甜，但并非本身就是甜的。樱桃本身只具有质量、形状等第一性质。贝克莱反对观念只能类似于其他观念。当伽利略将船的望远镜图像与近距离所看到的船相比较时，他其实是在将图像与图像相比较。支持心灵独立于颜色的论证，同样能有效地用来表明心灵对形状、大小和距离的独立。

贝克莱还反对了第一性质与第二性质之间的区别，他根据的是一个一个更为激进的理由，即物质客体的观念是协调的。我们的樱桃观念必然是某个甜且红的事物的观念。经验主义的真正精神是与现象同行。因此，一个经验主义者应该把物质现实当作哲学家的虚构而抛弃。

贝克莱并非没能意识到他的唯心论似乎公然违背了常识。一个主教谴责青年贝克莱徒劳地追求着新奇。读了的贝克莱的《人类知识原理》(*Principles of Human Knowledge*)后，一个医生诊断作者疯了。甚至贝克莱庞大的同盟军中一个人，即讽刺作家乔纳森·斯维夫特(Jonathan Swift)指示自己的仆人不要为来访的贝克莱开门，其理由是，贝克莱相信自己能穿门而过。

由于不可穿透性是一个与门相关联的观念，所以贝克莱有一个现成的解释来说明为什么他不能穿门而过。通过诉诸清醒经验的秩序性，他也能解释为什么所有的一切并非只是一个梦。

在我们不再知觉客体的时候，为什么客体还继续存在呢？在被问到这个问题的时候，贝克莱显得更为笨拙了。贝克莱的回答是，上帝继续知觉那些无人观察的客体。

批评者们坚持认为，贝克莱的格言“存在即被感知”必定是错误的，因为他们能想象一个没被观察的树。能设想的就可能存在。所以，树的存在并不蕴涵知觉者的存在。

贝克莱认为上面这种思想实验是自我挫败的。宣称自己正在想象一个没被知觉的树的那个人，是从一个具体的角度和颜色来想象那颗树的。

无论如何，想象行为也恰恰是某种知觉。

想象行为是知觉吗？1827 年，虔敬的瑞士画家利奥波德·罗伯特（Leopold Robert）得罪了一些他的“两个脱衣服洗澡的女孩”的评论者。他向他们保证说，“我把这两个人物安置在一个完全隐蔽的地方，以确保她们不被人看到”。（费迪曼 1985，471）这个尴尬的艺术家罗伯特是在寻求，观看一幅脱衣女孩的画与描画对脱衣女孩的观看之间的真正区别。对贝克莱的一个反驳可以按同样的语法来构造：有人可以想象一棵树而没有想象有人在想象那棵树。

贝克莱把他自己说成是常识的辩护者。设定那些躲藏在日常现象世界下面的实体的，是贝克莱的对手们。贝克莱偶尔也会承认，甚至老百姓也相信物质客体：“真的有一个观点奇怪地在人们中间盛传着，即房屋、山峦、河流，总而言之，所有可感觉的客体有一个本然的或真实的存在，这种存在不同于它们的被理解力所知觉这个意义上的存在。”（1986，1，4）

如果不存在与“物质客体”对应的观念，那么人们如何能形成这个信念即山是物质客体的呢？如果洛克根本不可能设想抽象观念，那他又如何能错误地认为抽象观念存在呢？贝克莱取笑了牛顿的无限小学说。但如果无限小这个观念不存在（因而也就不可能被取消了），那么贝克莱又如何能取消牛顿的学说呢？

再回到休谟

大卫·休谟认可贝克莱对洛克的大多数批评。作为一个崇拜西塞罗身上混合着怀疑主义和斯多葛主义的人，休谟无意于攻击怀疑主义（尤其是，如果理性适合于做神学的护甲的话）。休谟愿意让筹码落在它们可能会落在的地方。休谟将经验主义接受为正名信念（justify belief）的独有资源之精华。如果一个信念不能纳入到与观念之路的一致中来，那

么休谟是不愿意为了挽救它而另定标准的。这个斯多葛派的经验主义者必定足够超然而能接受坏消息的。如果一个信念被公开斩首之后仍能走动，那么休谟会得出结论说，这个信念的举止从不依赖于理性。

休谟的职业生涯是从相对乐观主义开始的。他希望用牛顿为物质宇宙所做的工作来为心灵的研究服务。通过把洛克对先天观念的反对解释成对唯理论者暴行的过激反应，休谟增添了经验主义的资源。经验主义者完全可以承认我们出生的时候就具有很多观念，因为他只需否定这些观念能正名任何信念即可。休谟区分了概念经验主义（我们所有的观念都得自经验）与判断经验主义（所有名正言顺的命题都是被经验正名的）。经验主义者还可以进而承认小孩的成熟是阶段性的。因此，小孩在知识上的发展无需被说成是经验的一个连续积累。当小孩处理经验的能力突然间猛增的时候，他们的经验知识也会突然间猛增起来。

休谟给情感与感受留有更多的地盘，从而使伦理学与美学变得更为自由。经验主义者无需将道德的正名解释成观察和实验的结果。对和错归根到底要归结为这个问题，即什么东西会取悦了一名理想的法官。我们所做的这个适中的理想化，去除了偏见与无知，而意欲保留这名理想法官的人性。但这名理想法官仍然是受情感（正是受纯洁无瑕的情感）驱使的。

休谟争论到，存在着一个“是-应该”鸿沟，以此，休谟加强了上面这个情感方法。以前的伦理学家是从那些描述了经验现实的前提出发的，然后他们断言情况应该是怎样的。按照休谟，道德论证需要道德前提。这些关于情况应该是怎样的前提，不能单从关于情况是怎样的前提来推出的。因此，伦理学家不能回答“为什么要有道德”这个问题。对休谟来说，从不会出现什么道德动机问题，因为道德是情感方面的事情。

休谟认为归纳推理中也存在着一个鸿沟。我们是如何知道太阳明天会依然升起的呢？太阳过去确实是日复一日地重复升起。但这并不能使太阳明天必然会升起。我们可以假设地球停止了转动或太阳爆炸了。所

以,“太阳明天会升起”并没有演绎上的正名。那么它可能有归纳上的正名吗?除非我们被正名有正确的理由相信,将来会类似于过去。我们可以猜到这个命题是错的,所以它不能被演绎地证实。而“将来会类似于过去”的任何归纳论证都将依赖于归纳原则自身,因而是循环论证。例如,有人说将来会类似于过去,因为过去的将来总是类似于过去的过去。但这对消除过去的将来与将来的将来之间的断裂起不到任何作用。

休谟意识到,从关联性推出原因,是经验主义者比较棘手的问题。我们可以看到,当一个运动的撞球撞向另一个静止的撞球时,这个刚才还是静止的球开始运动起来。但我们并没有见证第一个球迫使第二个球运动。关于因果性的常识性看法包含了这个关于自然必然性的看法。所以,经验主义者并不能挽救那个最初看起来可信的观念,即人们看到一事物导致另一事物。

为了使这个断定更合乎情理,休谟为这个现象(即为什么我们会错误地认为自己直接地知觉到了第一个球导致第二个球运动)提供了一个心理学上的解释。当我们看到事件 B 跟随事件 A 而发生,迫使习惯指导了我们对事件 B 的解释。我们将这种心理意义上的必然性投射到事件上。

赶走因果性,这给我们带来的一个安慰是,因果性不再危及自由选择了。如果自然必然性只是一个神话,那么人们就不再被强迫着做什么事情了。休谟将自由看作是摆脱强迫与阻碍而来的消极自由。所以,如果忽视有多少科学家在编织他们的关联性之网,那么我们就是自由的了。

休谟认为,当我们的知觉被中断时,会出现另一种投射。假设我看着爱丁堡山上的亚瑟王宝座峰,然后我稍微闭下眼睛,那么在我睁开眼睛后,亚瑟王宝座峰看起来还会是同一个样子。现象的这种不变性导致我对同一现象作出了一个不变的解释。我把这个连续性投射到那个山峰自身上。那些其变化可以被预测的事物会发生一种更加复杂的投射。我知道一根木头烧完后会是什么样子。在我意料中的这个变化样式被投射到

木头自身上。“想象，当它被安插进思维的任一环节中时，一般来说，它会继续下去，即使在它的对象否证了它，它也会继续下去；就像靠桨启动的远洋帆船一样，在启动之后，它会一直航行下去，而不用任何新的推动。”（1739，198）我们其实是捏造了一个连续的存在，尽管我们的这些投射并没有什么正当的理由。

费力地确立外部世界的经验主义者，在寻找自我的时候估计会发现一个令人愉快的对照。什么东西能比你自己的自我更容易接近呢!? 但休谟说，就他自己而言，他的收获就是收获了更多的观念。

休谟对自我所能作的最好的经验主义解释就是，自我是一束观念。束理论的优点在于能够预先阻止一些基体悖论。基体如果像亚里士多德所认为的那样优先于属性，那么我们就可以问，如果朱力斯·恺撒（Julius Caesar）具有马克·安东尼（Mark Antony）的所有属性并且马克·安东尼具有朱力斯·恺撒的所有属性（甚至是这种意义上的，即恺撒被叫做“马克·安东尼”而安东·尼被叫做“朱力斯·恺撒”），世界会变成什么样子。这个世界看起来还是会像我们的世界一样。这种无区别性会使许多人倾向于否定我们已描述过的不同的可能世界。我们只是用不同的术语描述了我们自己的世界。莱布尼兹用不可区别的事物之同一性原则来解决这个悖论：不存在具有完全相同属性的两个基体。而休谟的束理论通过宣称不存在优先于属性的那种基体，从而以一种更为彻底的方式来解决这个悖论。如果我们把基体描述成我们可以钉入钉子（属性）的弹力垫，那么我们就有必要问纯粹基体是什么东西。那么，将一个弹力垫上的所有钉子与另一个弹力垫上的所有钉子对换，就不是不可能的了。但如果弹力垫只是钉子的集合，那么关于基体的这些问题就不会发生了。

然而，束理论自身也含有悖论。最根本的问题就是，束理论太随意了而不能保证自我在直观上的区别。是什么东西使一束观念成为我，而使另一束观念成为你的呢？绝不是这件事，即我认为那些观念构成了我的束，因为这就又重新引入了一个比自己的属性要优先的基体了；也不是那

些观念与我的束之间的牵连,因为观念都是"松散和分离的"。一个观念的存在从来不能导致另一个观念必然存在,或排除它的存在。假定只存在观念的话,那么我就没有名正言顺的理由确信,只存在与我的一束观念而不是与一个连续性的瞬间自我相联系的唯一自我。休谟总结说,他"陷入了这样一个迷宫里,即我必须承认,我既不知道怎样去修正我以前的观点,也不知道怎样使这些观点相互一致"。

> 简言之,存在两个原则;这两个原则我无法使之相互一致,但我也无法放弃它们中的任何一个。这两个原则就是:我们所有的不同知觉都是不同的存在,和心灵从来没有知觉到不同的存在之间的任何真正的关联。究竟是我们的知觉是单、一的事物所固有的,还是心灵直觉到了这些事物间的关联?这个问题并不难回答。但就我而言,我则必须为怀疑论者的特权辩护,并承认,这个难题对我的理解力来说太难了。
>
> ——1739,636

第十九章

托马斯·里德的常识

新教改革之后，战争和社会动乱在欧洲人的意识里变得日益突出。悖论开始以军事术语来描述。唯理论者站在数学和纯粹理性的大本营上为自己辩护。经验主义者则退守于正在发展中的物理学堡垒。托马斯·里德（Thomas Reid）则以常识的简明性消解了双方的战争。

里德用下面这段话作为自己的《人类心灵研究：论常识的诸原则》（*Inquiry into the Human Mind：On the Principles of Common Sense*）的预言：

> 我从来没有想过要收回对人类理解力问题上被普遍接受的原则的质疑，直到1739年"人性论"的出版。这本书——讨论洛克（并非怀疑论者）那些原则的——的天才作者，建立了一套怀疑论体系。该体系使我们再也找不到任何依据去相信随便什么事物而不是这个事物的反面了。在我看来，休谟的推理是合理的；所以，看来我必须要收回对上面那些原则（休谟的怀疑论体系就是建立这些原则之上的）的质疑了，或者认可休谟的结论了。
>
> ——1764，1

里德实际上将这些原则上溯到了笛卡儿那里。如果你相信你直接知觉的只是观念，那么你所具有的关于这个私人领域外部的事物的任何信念必定会被一个推理给正名。如果你能表明，根据有关我们观念的那些

前提,一个命题是得不到证明的,那么你就已经表明了该命题也不是建立在理性根基上的。

笛卡儿认为观念是完全可知的。观念没有隐蔽性的属性。观念完全就是它们看上去的那个样子。观念设定了确定性的标准。观念的真相就是阿基米德的要旨所在,即容许理性从固定不变的常识的地平面探测出神话来。假定笛卡儿的观念之路的话,那么理性就能像一个能审查、排除谬误的裁判团那样来发挥作用了。里德写到:

> 这种被普遍接受的心灵哲学,其过失和缺欠使它受到明智之人极大的轻蔑和奚落。其过失和缺陷主要归因于这一点,即这种哲学的迷信者们从这种哲学所偏好的天然偏见出发,将这种哲学的权限竭力扩张到权限的合理限度外,并尽力怂恿这种哲学抵制常识的指导。但这些恰恰减损了这种哲学的权限,因为它的迷信者们鄙弃理性的审判,否定理性的权威;他们既不想得到理性的帮助,也不怕受到理性的攻击。
>
> ——1764,I,iv

里德的计划是要恢复哲学的尊严。休谟无意间证明了观念之路的荒谬性。里德的消极任务是要弄明白,为什么这种学说显得如此有吸引力,为什么它又失败了。里德的积极任务是要用另一个与常识相符的关于知觉和知识的理论来替换观念之路。虽然我臣服的是里德关于知觉的因果理论,但我关注的焦点将落在他对常识的阐释上。

常识的本性

里德把常识描述为一个信念群。这些信念是由一个几乎所有人每天

都要用到的一个功能所产生的。既然来源是一样的，所以常识信念是普遍的，并且自从有了人类就有了常识。与科学不同，常识是不变的，因而也无进步可言。除了婴儿和疯子，人们相互之间及对外部情况有着太多的一致看法。这些看法是被强制性地接受的，因为它们对健康和安全来说是必须的。因为小孩也要活下去，所以常识信念“似乎很早就注入了人的心灵，以至于它们不可能是教育或错误推理的结果”。常识信念反映在一切自然语言的不同表达中：雌/雄、基体/性质、主动/被动、过去/现在/将来，等等。

常识信念的普遍性使得常识信念太老生常谈了而难以说清楚道明白。但这一点并没有使常识信念丧失其作为第一原则的地位。常识信念是自明的。常识信念不需要寻找证据，不需要参考权威，在常识信念中，也不存在一系列的演绎。对常识信念的否定会立刻被宣判为错误：

> 我们可以看到，根据其他一些错误来看，与第一原则相违背的观点因为下面这一点而是“不同凡响的”，即它们不但错误，而且还很荒谬；因而，为了抵制荒谬，自然赋予我们一种特定的态度，即奚落的态度；这个态度似乎是专门为这种目的——即使那些无论在理论上还是实践中对荒谬事物的赞同失效——配备的。
>
> ——1764，VI，iv

为悖论配备的这个态度是消遣性的。把那些与常识背道而驰的结论当回事的做法将是危险的。

如果假定了常识的强制性质，那么反对该性质的人通常就会陷入不一致中。一般的怀疑从来没有哪一个取得过什么成功。如果你和一个怀疑论者一起散步的话，他会否认他应该合理地相信自己正在接近一根电线杆。可他会小心翼翼地绕着这根电线杆走。这表明他是一个虚伪的人。所以，悖论通常提供的是次等的消遣来源，即悖论贩子言、行之间的

矛盾。

这个论点是个人偏见吗？里德认为是，但他又认为这是一个“好的个人偏见，如果我们可以表明一个人反对的第一原则是建立在他自己认可的其他原则的根基之上的话：因为，如果真是这样的话，则他必定会为这种不一致性即赞同一个原则而反对另一个原则，感到心虚的”。(1764，VI，iv)

常识判断与理性用来证明那些非自明的定理的公理类似。里德认为这些公理是相互一致的。因而他不同意认为有些悖论是建立在常识内部冲突上的那些人的观点。里德还反对休谟的这个一般性论断，即悖论产生于理性与常识之间的冲突。常识的工作就是去判断什么东西是自明的。理性的工作则是从自明的定论中去得出非自明的结论。所以，理性永远与常识一致。

几何学家更愿意公理是相互独立的。这利于减少公理的数量。但这种简约所付出的一个代价就是使演绎往往变得很冗长。常识应该是便捷的，所以常识中有大量的相互有机地联系在一起的公理。就常识而言，我们不能挑三拣四，我们只能接受这整个作为根基的系统。

里德承认，常识的界线存在着模糊性。他不打算将所有的常识原则一一列举出来。他而是详细说明了那些与哲学有关的原则。这些原则也都是些偶然真理。里德倾向于把这些原则表述为这样的一些前提，即可以很容易地将它们整编起来来反对休谟的怀疑论：

1. 我意识到的思想是关于一个存在物的思想，这个存在物我称之为我自己、我的心灵、我的人格。
2. 我清楚地记得的这些事物真的存在。
3. 在控制我们的行为和决定我们的意志上，我们具有一定的能力。
4. 我们与之交谈的人类同伴身上有生命和智慧。
5. 人类对事物的看法，甚至人类的权威观点，得到一定的尊重。

6. 在自然现象中，将成为存在的事物，可能会类似于那些在相似的境况下已经成为存在的事物。

其他的常识原则涉及的是必然真理。其中有些原则涉及的是语法，比如每一个完整的句子必然有一个动词。而另一些涉及的则是逻辑：每一个命题要么对，要么错；没有命题是既对又错的；循环推理没有证明任何事物；任何被证实为属的事物可能都会被证实为是种的事物。休谟说过，我们不能形成任何几何图形（并非前一个印象的复制）——比如一条直线——的观念。里德则以常识几何学来反对休谟。

里德没有忘记休谟是如何通过指明趣味无争辩而迈开他的伦理学之步的。在这个滑坡顶上，里德用那些有关趣味之事的第一原则来对抗休谟。里德认为关于美的判断可以是合理的和正确的。道德也有第一原则；例如，没有人会因为自己无力阻止的事情而受责备。里德反对休谟的看法，即道德判断表达的是感受，而非判断。

里德的单目上还包括了一些形而上学性的第一原则：例如，思想必有一主体（一个思想者），任何开始存在的事物必有一原因。这个论证（即上帝存在的构设论证）的辩护者们会发现这个原则是很有用的："原因的构设和智慧可以根据结果中的那些有关原因的标志和迹象推出。"宇宙是如此的秩序井然，以至于可以很容易地把它描述成一个巨大的、复杂精细的机器。只要存在一件被造物，我们就能合理地推出与这个成果相称的全能的与远见卓识的造物主。

里德的常识看起来像是休谟留下的一个印象：休谟赞同的地方，里德反对，休谟不赞同的地方，里德赞同。一种解释是，里德的常识是对休谟的反动。在休谟构设了归纳难题之前，我们没有费神地去辩护过，甚至都没有想到过这个命题，即将来类似于过去。悖论把常识一点点地带到意识层面，从而照亮了常识。越多的悖论被发现，就有越多的常识成为明白可见的。如果没有里德这个"内奸"的话，常识就还是不为人所知的。

常识与哲学论证

悉尼·史密斯(Sydney Smith)和里德一样,也是一名苏格兰牧师。史密斯协助创办了《爱丁堡评论》(*Edinburgh Review*)。有一天,史密斯和一个朋友,碰见两个女人在狭窄的爱丁堡大街两侧两个对着的二楼窗户里尖叫着侮辱对方。"这两个女人永远也化解不了她们的分歧了",史密斯说道,"她们是从不同的前提说话的"。(费迪曼 1985,514)

里德认为与怀疑论者辩论是徒劳的,因为大家缺乏持同的前提。常识的首要原则是,天生的机能不是错误的。对这个原则的任何证明都将是循环的,因为理性自身就是一种机能。如果有人要反对这个原则,那么,"通过论证来把他赶出他的这个堡垒将是不可能的;于是人们甚至必然会随他去享受他的怀疑论"。(1764,VI,5)

里德太悲观了。不相容的前提可以蕴涵相同的结论。如果我的手表是1:10,而你的手表是1:15,那么两个手表就相冲突了。但每块手表都表明时间超过1:00了。你可以根据你的对手的前提和他的推理规则来推理,从而更正他的结论。1684年,英国剧作家纳塞尼尔·李(Nathaniel Lee)被关在伦敦疯人院里。一个朋友听说李正遭受着精神病的痛苦,就去看望他。让他感到安慰的是,他发现李很平静,也很正常。李带他的朋友到一个塔上去环顾这个疯人院。他的朋友有种想飞的感觉。在他们最终登上塔顶的时候,李突然抓住朋友的胳膊,兴奋地喊道,"让我们名垂千古吧;此刻,让我跳下去吧!"李的朋友冷静地回道:"任何人都能跳下去,所以这样做不会使我们名垂千古的。还是让我们走下去,然后试试,看能不能跳上来。"纳塞尼尔·李对这个反面意见感到非常高兴,所以跑下楼梯,看自己能不能将这个意见付诸实践。(费迪曼,1985,348)

尽管里德有时候把他的对手们苛刻地描画成"形而上学的疯子们",

但他没有认为他们就是疯人院里的那些真正的疯子。形而上学的疯子们只有一瞬间是离开常识的。

> 我们生来就必然信任我们的推理和判断能力；因而，那个最伟大的怀疑论者是无法将这样的看法——即认为这些能力是错误的——稍稍维持住一段时间的。因为那是对我们体制的暴行。那就像一个人用头走路一样，不过是有些人偶尔可以展示的一个小伎俩；但没有人用这样的行走方式走出过一段长路。不要再仰慕他的小聪明了，他将像其他人一样，去使用自己的脚走路的。
>
> ——1785，VI，5

跟随论证

里德把理性能力比作行走。这种能力是从实践中获得的，并由实践维持着。大自然推动我们走了第一步路。“在重复的努力、多次的踉踉跄跄和跌到之后，我们学会了走路；以同样的方式，我们学会了理性思考。”哲学家往往专断地把理性抬高到知觉及常识能力之上。里德认为，理性永远不可能超过常识：

> 怀疑论者问我为什么相信我所知觉的外部事物的存在。先生，这个信念并非我的制造品；而是出自大自然的制造厂；它上面刻着大自然的形象和题名；所以，如果它是不正确的，那也不是我的错：我完全相信它，毫不怀疑。怀疑论者说，理性是真理的唯一法官，所以你应该抛弃那些并非建立在理性根基上的所有观点和信念。但，先生，为什么我应该更加信任理性能力，而不是更加信任知觉能力呢？——此二者出自同一个工艺室，是同一个艺术家制造的；所以，

如果这个艺术家将其中一件不可靠的制作品交给我，那么，什么东西会阻止他把另一个也交给我呢？

——1764，VI，xx

遵循观念之路的哲学家应该对双重标准感到愧疚。他们很乖顺地就接受了内省的判决，却怀疑知觉和记忆的判决。实际上，内省的判决才显得更为可疑。我们很难知晓我们自己心灵是怎样运作的。而知觉毕竟还有感觉可以作帮助。感觉就自身而言并非知觉的对象。

苏格拉底说我们应该跟随论证，无论它导向何处。笛卡儿用一个类比来支持苏格拉底的这个建议。如果一个旅行者在一个森林里迷路了，那么他应该尽可能地朝一个方向直着走。他或许不能如愿的走出那个地方，但他这样走大概就不用呆在森林的中心地带了。

没有地界标，人们确实往往会原地打转。但哲学也是这种一路上没有指引的路程吗？里德说，至少，哲学家可以利用这一信息，即他们自己是在什么地方发觉自己的路线不对的："一个判断力良好的旅行者或许会迷路，并且意识不到自己走向的是一条迷途；但摆在他面前的路是无辜的，他可以无需怀疑地走下去，然后也有很多人跟循他的足迹；但是当一个煤坑挡住了去路时，无需卓越的判断力，我们就知道这个旅行者是走错了路。"（1764，引言，VIII）与常识的任何冲突显然表明哪里出了错。所以，我们无需查明错误所在即可抛弃这样的论证。

对里德的常识概念的批评

在1762年7月4日致休·布莱尔（Hugh Blair）的一封信里，休谟反驳了里德对常识所做的过于庸俗化的处理：

这个作者以为，老百姓不相信热、气味、声音，或许还有颜色等等这些可感性质是真的属于形体的，而只相信这些性质的原因或能产生这些性质的其他什么事物存在于心灵中。但这是在幼稚地把老百姓臆想成是哲学家或微粒论者。您是知道的，马勒布朗士（Malebranche）和洛克为了建立这个原则付出了多大的代价。而在古代人那里即在伊壁鸠鲁花园派那里，这个原则只有一些模糊的迹象。逍遥学派学者坚持相反的原则。因而，实际上，除了证明雪既非冷亦非白、火既非热亦非红外，哲学过去几乎没有发展出在人们看来更好一点的悖论。

——阿伯丁大学图书馆 MS2814/139

随后的哲学家持同休谟对里德的怀疑，即怀疑为了本集团的利益而操纵常识的支持者们来确保常识永远立于不败的地位。美国实用主义者 C. S. 皮尔士（C. S. Peirce，1839 – 1914）认为，常识之所以能博得这种不正当的支持，是因为常识太模糊了。常识认为自然中存在某种秩序。这种模糊而笼统的确信一般难以辩驳，我们只能对更加具体、确定的观点加以辩驳。

皮尔士同意里德的这个观点，即常识信念是不容置疑的。休谟的怀疑只是理论上的。皮尔士将那些固执的思想家描述成厉害的屏气潜水者。但屏住你的呼吸来反对一个信念却并不是在质疑这个信念。作为不可知论者，皮尔士认为我们的任何信念都可能是错的。当然，皮尔士并不认为我们的所有信念都可能是错的。

亨利 · 西季维克（Henry Sidgwick）坚持，科学和哲学在“不断地对粗糙的常识作出迅速的修订与证实”。（1905，425）常识这个巨大的矿石必然被哲学家提炼来消除“粗心、混淆和矛盾”。（1905，428）他的《伦理学方法》（*Methods of Ethics*）表明，常识的道德是如何混杂着相冲突的观念之间的尴尬折衷的，是如何萎缩成模糊性与坏的不完美性。他把功利主

义表述成一种保守地提高常识的效率性的道德理论。

很多哲学家相信常识具有自我修正的功能。G. F. 斯道特(G. F. Stout,1860－1944)认为,常识与其说是具体的信念,不如说是形成信念的一般倾向。他认为科学和哲学是在擦除常识的物活论这个毛边(即要在自然中普遍地发现精神的倾向)。斯道特认为常识永远拥有最终的决定权,因为只有当哲学和科学把常识用作前提(而不是去改变常识)的时候,它们的挑战才有可能取得胜利。

伯特兰·罗素否认必须时时处处考虑到常识。他讽刺说,"常识包含物理学,而物理学却反驳常识"。就常识是模糊的这一点而言,常识仍可能作出错误的主张。

20世纪最著名的常识哲学家G. E. 摩尔承认,常识少估了地球与其他天体之间的距离。G. E. 摩尔没有试图去定义常识,而是给了很多例子:地球过去已存在了很多年;地球的居住者们相互联系着;居住者们相互间离得或远或近;所有这些都是常识性知识。由于这些事情可能显得太平常了,所以哲学家提出一些与之相冲突的论题。比如,厄庇美尼德否定时间的现实性,这一点与地球已经存在了很多年这个陈述相冲突。

摩尔的例子中还包括必须用指示代词这里、现在和那里来表述的命题。在他的讲座"对外部世界的一个证明"上,摩尔举起一只手来证明"这里有一只手",然后举起另一只手证明"这里还有另一只手"。于是他得出结论说"所以,至少存在着两个物质事物"。摩尔通过将抽象事物带进与具体事物的朴实冲突中来反驳哲学论题。这种论证风格具有一个加权确定性(weighted certainties)原则的支持。他认为常识命题远比观念论者和怀疑论者所使用的那些哲学前提显明。所以,尽管常识难免有错,哲学也不能企图去颠覆它。

就摩尔承认了这一点(即天文学家已经颠覆有关地球到其他星体的距离的常识信念)而言,对哲学的这个特殊限制是可疑的。有大量的历史证据表明哲学的某些成分已发展成科学。如果哲学导向科学而科学颠

覆常识的话，那么哲学必定至少有一种间接颠覆哲学的能力。

摩尔还忽视了，哲学家通过指出与他们自己的哲学没有牵连的那些冲突（和一致）来改变看法的余地。逻辑学家尤其想成为这样的中立评论者：即指出那些要求得到我们信任的要求者们是在自相矛盾地白忙着。

对常识的科学研究

计算机科学家最初试图通过让计算机来完成一些人类认为是智力挑战的任务来制造人工智能，比如让计算机计算导弹的弹道，破译密码，赢得棋局。第一台计算机于二战期间诞生后，计算机领域的进步突飞猛进。电脑的功绩令我们感到自卑：对人类而言的难题对电脑来说却是小菜一碟。那么，是否有计算机不能做的事情呢？

实际上，计算机很难处理组合激增方面的计算。假设一个外销员要去很多城市，于是他想知道最简捷的路线。城市的数量增加，可能路线的数量就成级数增长。强制被编程去解答这个问题的计算机，会在检验完100 城市之间的可能路线之前崩溃。对此，计算机科学家的解决之道是放弃寻找最简捷路线的目标，而代之以一个更容易达到的可能目标，即寻找一条与最简捷的路线接近的路线。这个按比例级减的目标使计算机能够集中于有可能寻找到的路线。

1969 年，约翰·麦卡西（John McCarthy）和派屈克·黑斯（Patrick Hayes）发表了他们对一个一般组合激增的发现，即场境难题（frame preblem）。计算机如何能更新关于一个变化着的场境的知识呢？组成这个场境中的物体及其属性是相互依赖的。因此，不同的可能结果的数量随着物体及这些物体可能具有的属性的数量而按比例成级数增长。假设我打算走到电灯开关那儿打开它，把房间照亮。那么我如何知道我迈出的第一步不会踩破灯泡呢？我又如何知道我迈出的第二步不会惊得电灯开

关赶紧躲到了墙壁的另一位置去了呢？这都是些愚蠢的问题。这些问题之所以具有哲学意味，是因为缺乏常识。但计算机不像人类，计算机自己不会逐步形成常识。要解决场境难题，研究者必须人为地给计算机逐步地灌输常识。他们必须给计算机引入类似于里德的第一原则的“场境公理”。计算机科学家在这方面受那种悖论（即里德的开创性的成果所依赖的那些悖论）的启发。

研究常识的心理学家已经受到计算机和进化论的影响。里德认为常识是上帝制造的，所以里德可以毫不费力地解释常识的完美性。但上帝设计之假设很难解释常识的不完美性。因此，里德不愿意承认常识中存在任何缺陷。

对常识的进化论解释很容易解释常识的不完美性，但很难解释它的完美性。如果常识是一个适应性特征，那么我们就不必仰赖上帝的深谋远虑了。

进化不可能退一步，以便可以往前迈出两步。自然选择在形成特征的时候是没有远见可言的，每一步进化都要求即刻见成效。自然选择就像一个爬山的瞎子。在一个山丘地带，这个瞎子会爬到一个小山顶上，但几乎可以肯定，这不是那个最高的小山顶。因为自然选择爬上了一个小山顶的时候，“永远向上”的法则容不得它去预先盘算怎样才能爬到更高的山顶。常识是最佳地点的集合。通过深谋远虑，人们可以人为地比常识做得要好。这一点，不会有人感到有什么惊奇的。

进化不能只发展出某种单一的判断力倾向。常识必然是诸判断倾向的一个多样化集合。一个部分必须可以是这样的，即它自身的崩溃无需使整个团体也跟着遭受灾难性的崩溃。如果上帝带着全知的眼光，猛然一下就设计好了常识，那么常识就可能是里德所设想的那种包裹——它包含了一切，或一无所包。但是常识具有的模特征必定多于计算机科学家必须赋予他们的常识计算机（如果场境问题被解决了的话）的模特征。

里德说，只有婴儿和疯子缺乏常识。这种区分是粗浅的。发展心理

学家已经表明，小孩的常识是成阶段性进展的。例如，初期生理的形成早于初期心理的形成。本能、欲望的成熟要早于信念的成熟。3 岁小孩的行为带有一个假定，即他们想当然地认为其他人相信他们的所作所为。因此，他们没办法处理错误的信念。

精神病的种类五花八门，比里德所以为的种类要多。自闭症这种精神病表明，初期生理形成，并非总是会有初期心理的形成跟随其后。其他种类的精神病表明，常识是由那些可以有选择性地使之失去作用的模块组成的。哲学家对这些常识疾病感兴趣：他们表明，悖论就是以一种真正的病态方式来推理论证的。

发展心理学和变态心理学是心理学领域的“哲学”地带。就像哲学一样，心理学的这两个分支对常识的贡献就在于它们的研究：当常识失效的时候，会发生什么事。

第二十章

康德和纯粹理性的二律背反

吉恩-克里斯多夫·马全德(Jean-Christophe Marchand)博士猜测,《纯粹理性批判》产生自一个脑瘤。直到47岁,科学家伊曼努尔·康德的行文、表述都很清楚明白。天文学家把他看作是星云假说的开创者:行星、恒星以及所有的星系是由那些在重力的作用下涡旋聚集在一起的微尘形成的。在《自然史和天体理论》(*Natural History and Theory of the Heavens*)中,康德写道,"无数的世纪将流逝不已,其间,永远都是新的宇宙和宇宙系统形成……这种创造过程从未结束或完成过"。

康德(1724–1804)过着一个主要由晚餐宴构成的积极的社会生活。关于康德,也有少量的风流韵事方面的蛛丝马迹。在一封署期为1762年6月12日的信中,玛丽亚·夏洛特·雅克比太太(Frau Maria Charlotta Jacobi)给康德捎去她和她的女性朋友的一个吻。她还说到,下次见面的时候,康德"会旋紧表上的发条"。

康德不断地出书发文,直到1771年。此后,康德陷入了十年的沉寂之中。1871年,他以《纯粹理性批判》复出"江湖"。书中的那些论题抽象得让人迷惑。行文、术语生硬、别扭,满书都是。德国学生更愿意读诺曼·肯普·史密斯(Norman Kemp Smith)的英译本。但英译本丧失了原文中的某些东西。

康德对我们天生的认知构造的探讨几乎将情感完全排除在外。这一点在其随后的伦理学著作中是很明显的。康德坚持,道德关乎的是严格的一致性。插队是错误的,因为你不能一致地愿意这个队伍中所有人可

以随意地乱插队。说谎是错误的，因为如果你愿意所有的证词都可以是不真诚的，那么你将陷入矛盾。康德明确地禁止有任何例外。所以，你也不能通过说谎来使一个无辜的人免于谋杀的罪名。

康德对义务的强调甚于对善的强调。假设一个救生员去救一个小孩。她对这个小孩的喜欢成分越少，我们就越能确信她的动机是道德的。正确就是遵循适当的规则。与威廉·奥康一样，康德也否定了道德与后果的关联性。无论这个救生员是否把人救出，对她的表扬都应该是一样的。所以，重要的是去遵从正确的格言，而非通过对这些格言的遵从来获得好处。

当然，康德强调了对人格的尊重。但这个尊重常常被他否定式地表述成对下面这种行为的反感：即把人当作物而不是当作自由行动者来对待。他认为我们的情欲本能使我们把其他人当作满足性欲的物品。康德把花花公子比作食人者。康德反对计划生育。他甚至认为婚姻中的性关系也是可恶的。

康德对我们情欲本能的厌恶，他所坚持的情感对理性的严格服从，使很多人感到厌恶。而最让人感到厌恶的是他那不人道的写作风格。他们怀疑康德是不是有什么毛病。神经科学家迈克·格赞尼伽（Michael Gazzaniga）支持马全德的头盖骨论断：

> 康德开始抱怨头疼和其他病痛，接着他的左眼渐渐失明。马全德博士推测，康德左前额骨生了一个肉瘤——这个瘤长得虽然慢，但确实是个瘤。这个部位的损伤影响了我们的语言能力和给我们指引好的认知技巧的情感系统。是不是所有的康德主义者敬仰的原来是一个写了一堆无意义的废话的人，即为那些真的没有正常的认知与情感系统的人写了某种哲学的人？
>
> ——1998，121

我认为康德的私人信件证否了格赞尼伽的质疑。康德从 40 岁到 60 岁的信件说明了他的语言能力没有任何变化。在与非哲学家通信的时候，康德一般不使用专业术语，而是尽量使用简单的句法。他的信件反映了一个忙碌的普鲁士科学院院士的正常感情。如果格赞尼伽不是抱有对康德哲学先入为主的怀疑的话，他对康德的“先验统觉的统一”之用语的质疑就不会甚过他对“量子机械学”之用语的质疑。

格赞尼伽声称，康德的门徒太畏首畏尾了，因而没能发现康德哲学已堕落成一堆废话。这个智力严重迟钝的“唠叨综合症”患者们具有正常的、甚至超常的语言能力，这使他们能够像一个极精明的健谈者那样来谈论。他们喜欢大话。但读者们最终会发现他们所犯的一些经验上的错误，会发现这些人的理论一般无法与实践相联系。由于哲学教授们无需将他们深奥的言论与实践相联系，所以要说服他们康德说的是废话就更加困难了。

然而，在康德已入古稀之年的时候，他的追随者们首先察觉到他认知能力的退化。当康德渐入老迈之时，熟人们冷酷地嘲笑他是“退化了的康德”(de-kanted)。甚至跟了他 40 年的蠢笨的仆人马丁·兰普(Martin Lampe)也开始向人聊侃主人越来越严重的糊涂。其时，康德以前的一个学生总管着康德的所有事务，他只好发给兰普一笔养老金而辞退了他。康德把自己的新仆人还是叫做“兰普”。为了弥补自己崩溃的短期记忆，康德为自己写了很多便条。其中一个便条作出的决定是，“兰普这个名字现在必须被完全忘掉”。在《康德传》(*Kant: A Biography*)中，曼弗雷德·库恩(Manfred Kuehn)写道，“对了解康德的身体状况来说，这种行为上的矛盾也许比任何其他关于老年康德的轶事更能说明问题”。(2001，417－18)

奥古斯丁将悖论的脆弱性看作是理性堕落的标志。而在奥古斯丁之前，塞克斯都·恩披里柯首次在悖论与疾病之间作了类比。通过将理论理性的“二律背反”解释成平常智力的标志，康德打破了这个消极性的传统。

纯粹理性的四个二律背反

在《纯粹理性批判》中，康德把纯粹理性的四个二律背反描述成理性的过度扩张，即要去追求完成性(completeness)。康德用二律背反指的是一对看上去并无漏洞、但结论相反的论证。康德对论证的构设受到当时的哥特弗里德·莱布尼兹和塞缪·克拉克(牛顿的代言人)之间的影响巨大的争论的影响。在讨论了这些二律背反背后的四个先验观念后，康德把正、反争论左右并置地表述出来。

正题	反题
世界在时间上有一个开端，因而在空间上也是有边限的。	世界没有开端，因而在空间上也没有边限；世界在时间和空间两方面都是无限的。
证明	证明
如果我们假设世界在时间上并无开端，那么到每个被给定的时间点为止，都有一个永恒流逝了，因而有一个前后相继事态的无限序列流逝了……	因为，让我们假设世界有一个开端。既然开端是一个存在，而在此存在之前的时间里，该存在还不存在，那么就必定已经有一个前面的时间即空的时间，在此时间中，世界还不曾存在……

每个相抗衡的证明都采用了归谬法。这些论证不是去直接推演出结论，而是先假定与它们企图证明的结论相反的结论，然后再得出它们要证

明的结论。

在上面这第一个二律背反的正题中,为了突出矛盾,康德假定有一个无限的过去。然后他推测说,必定已经有一个要到达现在时刻的无限等待。一个无限的等待不可能是完成了的。而我们这里正处于现在时刻。所以,这种等待必定只能已经是有限的了。

这个二律背反中的反题假定世界有一个开端。在这个时间开端点之前,必定已经有一个阶段,在该阶段中,时间还不存在。变化意味着时间。无时间的时期什么事都不会发生。历史在起跑线上就会被停止!

这些关于时间的论证也适用于空间。要设想宇宙包含了无穷多的事物,你就必须想象一个由所有这些事物组成的目录单。但如果你只有有限的时间去制作这个单子,那么你的这个数据调查就只能是有限长的。所以,一个包含有无穷多事物的宇宙是不可设想的。

为了确定空间中的事物的总数是无穷的,我们从这个假定即事物的总数在无限的空间中是有穷的,得出了一个悖谬。设想一下不再有任何物体存在于其中的空间。这个空间是一个真空。但真空是无,而无是不能限制任何事物的。

肯定是什么地方出了错!不可能存在对互不相容的结论来说都有效的两个直接论证,因为其中一个论证可能带有错误的前提。但一个间接论证是没有前提的。尤其是,归谬法就是先假定一个命题,在没有更进一步的前提的帮助下推演出一个矛盾,然后推出那个结论的反面来。任何一对有效的归谬法必然得出相容的结论。如果两个论证真的都是归谬法,那么问题就不可能出在错误的前提上,而肯定是出在纯逻辑上。

第二个二律背反背后的难题是,是所有的事物都被分割成离散的原子,还是有一个连续的、无限可分的“浆糊”?第二个二律背反的正题是一个原子论:每个复合物都是由单纯部分构成的。如果没有单纯的事物,那么就将不得不存在无穷小的事物了。而无穷小就是没有大小。无,即使是无穷多的无,加在一起也不能增加什么。既然明显存在着某些事物,

而不是无，所以，事物能被分割到什么程度，就必定有一个限度。

反题是，所有事物都是无限可分的。如果有所谓的单纯事物，那么在空间中我们就具有某些事物。空间是连续的。假设空间是无限可分的，我们就能将单纯事物分割成不同的部分。物体的左右两边将总是有区别的。

第三个二律背反背后的难题是关于自由或决定论的经典二难。其正题说的是，存在着一些没有原因的原因，尤其是出于自由意志的行为。想想举起你的手与你的手举起之间的区别。当你举起你的手的时候，一个自由选择就介入了因果序列中。这个介入自身是没有原因的。如果你的手被动地举起，那么你就会寻找原因，比如认为这是你手臂的肌肉不自觉的收缩所致。但这个原因自身必定还有一个原因。所以，你的解释会不断地带来另一个原因。我们沿着这条因果链一步步地走下去。我们可以因为可用资源有限而武断地停止追问。但完成这个追问的唯一正当的办法是将事件的因果链终止在一个自由行动者的决定上。这样一来，这个假定即世界可以只是由被动的原因构成，就是矛盾的了。通过把被动原因组成的链条叫做“世界”，你的意思是，世界是事件构成的一个全集。但要使世界的因果链不至中断，就必须至少有一个推动这个链条的主动原因。

你不是一个木偶——行为受木偶操纵者的操纵。你是一个自律的行动者。大多数事物都只是逆来顺受者——它们的行为必须被完全解释成由外因引起。通过反省，你知道你是少有的例外中的一个。

可能存在这样的一个世界吗——其中从来没有什么行动者？可能存在这样的一个木偶吗——它的线被另一个木偶牵着？而这另一个木偶可能又被另一个木偶操纵着。可是我们不能将这个序列无限地进行下去。我们迟早都必然要设定一个操纵木偶的人，至少要为过去设定这样一个操纵者。只有自由行为才有那种能阻止无限倒退的自我解释性质。

第三个二律背反的反题否认有自由意志。只存在那种被动的因果

性——在这种因果性中,每个事件都完全依赖于前一个原因。如果行动者将一个新的使动因引入因果序列中,那么就会有一个产生于无的某物。一个绝对自由的行为将违背充足理由原则:即每件事情都必定有一个原因。

哥特弗里德·莱布尼兹用阿基米德的推论——一个两边重量相等的天平是持平的,因为两边都没有理由翘起——来证明充足理由原则。塞缪·克拉克同意这个天平必然是持平的,因为它涉及的只是被动物体。如果一个行动者面对两个优劣等同的选项,那么他就可以随意地选择其中的一个。(20 世纪 50 年代,存在主义者引申出了这个论点:由于意志力的薄弱或完全出于挑战,我们有时候选择差一点的选项。自由是每一个非理性的黑云中的一线光亮。)

莱布尼兹认为随意的选择与单纯的行为没什么区别。如果你的身体随意地移动,那么这个"行动"就不是你的。如果你试图通过声称它是由你的性格引起的而使它成为你的行动(而不是你的一个后果),那么你就不再将这个行动看成是一个没有原因的原因了。

克拉克承认与自由意志相联系的自运动(self-motion)有点神秘。但重力也一样。落体的运动似乎是一个没有媒介的活动。所以这一点是很奇怪的,即我们竟然会怀疑重力是否是罕见的现象。但下落的苹果是常见的现象。自由选择也一样。我们并没有假装要去理解其更深层的性质,就将这两种现象都接受了下来。

康德认为对自由和决定论的证明是同样有说服力的。他援引有偏好的动机来解释为什么人们会接受一个论证而不接受另一个论证。要成为道德上负有责任的人,自由意志就是必需的。要为上帝的存在建立依据,自由意志也是必备的。假设我们认可牛顿把宇宙描画成一个大机器。如果我们也认可这样一个要求,即要求每个解释都应该终止于一个出于自由意志的行动上,那么我们推出这个机器有一个制造者就是很自然的事情。

莱布尼兹对克拉克抱怨说，出于自由意志的行动与奇迹一样，同样让人吃惊。如果无论何时何地都有上帝的干涉，那么我们为什么还应该去探究异常体验所提出的问题呢？通过设定超自然的原因来挽救自然秩序是自我挫败的。

康德把自由意志的道德意义和宗教意义看作是一个有力地分散了我们对莱布尼兹问题的关注。我们作为唯理论者或作为经验主义者所具有的信念的稳定性，要回溯到我们偏好的稳定性上："假如人们能摆脱所有此类利益，对理性的主张不考虑后果、而根据其依据的内在说服力来考察的话，并且假设人们摆脱困惑的惟一办法就是坚持相反对的主张中的一个或另一个，那么，人们就将一直处于犹疑动摇的状态中。"（1965，A475－B503）第三个二律背反要处理的是自由意志的先验性。理性受到了侵害，因为行动者似乎阻止了它对完成性的追求，因而行动者对理性的这个追求来说似乎又是必需的。

第四个二律背反背后的难题是，是有一个必然存在物，还是只有一个偶然事物的无止境的链条。如果所有的事物都是偶然的，那么每个事物就将依赖于另一个事物，而这另一个事物又依赖于另一个事物。这个序列永无止境。

其反题反对有必然存在物。只有偶然存在物的领域能形成一个统一的整体。如果必然存在物是经验世界的一部分，那么这个必然存在物就不是那种其存在还有待于经验的证实或反驳的事物。但只有偶然存在物才有可能是不存在的。如果这个必然存在物处于经验领域之外，那么它就不是那种能解释由事件构成的经验序列的事物。一旦你在经验领域进行某项解释，你就不可能按下什么弹射按钮而嗖的一声飞到必然存在物的领域。

必然存在物可能是偶然事件的整个序列或所有偶然存在物的聚合吗？不可能，康德推测说，仅当整体的某个部分是必然的时候，该整体才可能是必然的。

康德的二律背反的起源

康德是用他雄伟的建筑体系中的专业术语来构设这些二律背反的。但他认为这些悖论产生于自然而普遍的思维模式。甚至小孩也会思考，在那之前发生了什么呢？对任何一件事都可以问这个问题。在那之外是什么呢？人们无需成为哲学家就可以思考这个问题。对空间中的某个点，我们完全可以问这样的问题。

产生康德的那四个二律背反的概念是：在……之前，……的部分，由……引起和依赖于……。其中任何一个概念都能以两种荒谬的方式而得出一个"逻辑结论"。我们通过表明反题是如何导致一个恶的无限倒退而为正题辩护。我们也是通过表明正题是如何包含一个恶的特定的终止点（一个第一时间点，一个不可见的部分，一个自发的原因，一个不可能曾经不存在的促使者）而为反题辩护的。

我们一步步深入地使用着这四个概念，因为这几个概念的规范性追问决定了完成性。你通过不断地更深一步且无止境地扩展这四个强有力的概念的应用来达到你的目的。二律背反不是"随便发明出来的，而是建立在诸如人类理性之类的东西之上的"。（1950，337－38）

这四个概念，其中每一个概念的辩证起源都产生自娴熟的技巧与选择性的关注之间的组合。逻辑学教授教我们如何建构论证。这种技术已被用来阐释二律背反中的任何一方主张。你可以通过关注一个有内在吸引力的选项，而挖掘出只有利于争论中的某一方的证据来。如果你在大范围的背反性的论题中系统地这样做，那么你就建立了一个十足的形而上学体系。

康德认为唯理论的发达是它辩护二律背反中的正题的结果。作为回应，经验主义通过提炼为反题所做的论证而得到发展。唯理论者认为单凭理性就可以断定自然的首要特征。他们根据一个单独的原则而建立了我们的认

知系统。经验主义者认为关于自然的所有知识都依赖于经验。他们根据另一个相反的原则而建立起我们的认知系统。单独来看唯理论的话,它是完全成立的。但经验主义也一样。所以,双方的有力论证正好相互抵消了。

对塞克斯都·恩披里柯平衡法的大规模运用,是在康德分析唯理论者哥特弗里德·莱布尼兹与经验主义者塞缪·克拉克之间的公开信的时候首次出现在康德的脑海中的。从莱布尼兹和克拉克各自的经典视角来看,两人的主张都非常有说服力。但"一个意外的冲突产生了,通常的独断方法根本不能消除这个冲突;因为正题与反题可以由同样清楚明白、因而不可反驳的证据证明……"唯理论者和经验主义者都试图通过更复杂的辩论而驳倒对方。康德把这些手段高明的精细化视为徒劳的:"对最精微的差别所做的所有形而上学的处理,都无法驳倒自己的反命题……"(1950,337－38,339－40)

唯理论者和经验主义者就像一场拔河比赛中的两支势均力敌的队伍。讽刺的是,这两个相抗衡的队伍都是因为对手的努力而屹立不倒。康德的策略则是要把拔河的绳子割断。

康德的哥白尼革命

作为科学家,康德对经验主义抱有习惯性的同情。他被大卫·休谟震惊。康德认为休谟把经验主义引向了它的一个逻辑结论:即塞克斯都·恩披里柯的怀疑论。作为科学家,康德也认为我们具有丰富的知识。他对科学进步和常识如此充满信心,以至于他用来质疑的前提仅仅假定,我们知道的与他那个时代的科学家认为我们所知道的一样多。为了避免怀疑论,康德转向唯理论。唯理论者正确地认为有先验综合命题。但康德认为休谟也同样证明了这一点,即独立于心灵的现实没有理由要必须符合理性的预期。我们对一个并非我们创造的世界的最好预期是不相干

的。

当哥白尼感到用这个假设(即星星绕着观察者运动)很难解释星星的运动的时候,他尝试了相反的假设:观察者在运动,而星星则是静止的。在根据这个假设(即我们关于客体的观念必须符合客体)来说明先验知识的时候,康德遇到了同等程度的困难。他的哥白尼革命是要去尝试相反的假设,即客体必须符合我们关于客体的观念。根据这个颠倒的视角,被经验到的现实就是我们的心灵与外部原因之间协作的结果。就像经验主义者强调的,我们不能通过将我们的观念与它们所表象的东西作比较,从而来检验我们的观念是否忠实。我们陷入了我们自己的观念的恶性循环中。传统形而上学旨在研究独立于心灵的世界。但关于物自体,我们所能知道的一切就是它们是存在的,并且对我们的知觉有些原因上的影响。所以,传统形而上学是一项没有希望的事业。

外部世界的不可知性是极为顽固的,那么普通人应该对此感到震惊吗?康德认为我们通常只关心"现象现实"——就是对我们显现的那个世界。柏拉图把现象领域当作仅仅是现实的理型(forms)世界的影子给打发了。但内省的奥古斯丁使现象成为了它们自己的世界。按照奥古斯丁的观点,"图 20.1 显现出一个正方形"就是关于一个现象的正确描述,而不是一个骑墙的报道,即那里实际上不存在正方形。甚至在我们意识

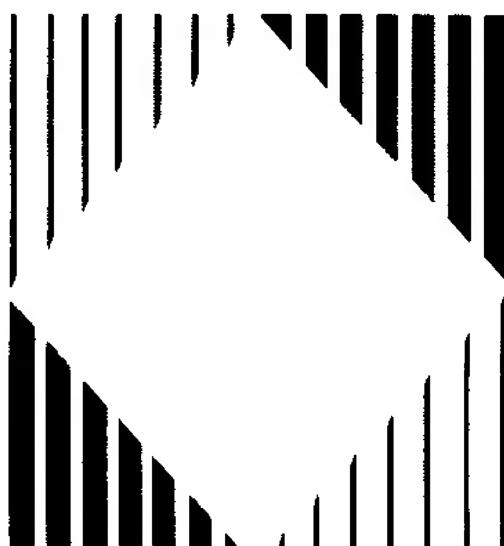


图 20.1

到这一点后，即我们其实是将正方形投射到那一排竖条身上，我们仍然“看到”那个正方形。同样，康德在他的房间持续地看到在空间中形成轮廓的客体，尽管他认为他其实只是将空间关系投射到了这些客体身上。

勒内·笛卡儿的沉思进一步劝告哲学家说，现象世界只为我们提供了得出有关本体世界（独立于心灵的物自体领域）的一些结论的有效前提。从内在的确定性，我们必然推想出外部世界。乔治·贝克莱大胆地否定了这种向外部世界逃亡的必要和可能性。尽管贝克莱认为存在着樱桃和壁炉，但他认为“物质客体”只是一个自相矛盾的哲学家的用语。如果不考虑樱桃尝起来、摸起来、听起来是怎样的，也就不存在樱桃了。康德走得没这么远。他认为本体领域是真实的。他只是觉得，对于本体，我们太固执己见了。关于物自体，我们实际上一无所知。

关于本体现实，我们知道得很多。但这只是我们的感想而已，这种感想归因于这个“先验的幻觉”，即以为我们概念图式的一个主观条件是现实的一个客观特征。我们有点像天文学家帕西瓦尔·洛维尔（Percival Lowell）。在通过他那巨大的望远镜观望金星的时候，洛维尔经常声称自己看见了“车轮辐条”。结果表明他看见的是他眼睛里的血管投射的影子。天文学家认为医生本可以通过研究洛维尔对金星的描摹而诊断出他的高血压的。

康德持有一个比科学家们认可的投射理论更彻底的投射理论。科学家承认像颜色这样的第二性质是我们投射到世界身上的。但他们认为像重量、坚固性及电荷这样的第一性质是客体真正具有的。物理学家为他们告诉了我们事物自身是怎样的情况而感到骄傲。康德认为这只不过是假扮成了物理学的形而上学。观察和科学告诉我们的只是现象现实。

除了告诉我们一定的事实外，现象现实自身也还有待于更加抽象的研究的审核。而这更加抽象的研究自身又要受视角理论的制约。自文艺复兴以来，艺术家得出了一些表象原则。他们的目的只是想画出更好的画，但他们实际上参与了数学事业。康德认为数论家既无意间得出了时

间和几何学的结构,同时也得出了空间的结构。

我们的经验内容归功于外部事物,而心灵规定了经验必须采纳的形式。现象处于时空当中,因为对物质事物,我们总可以问,某客体的左边是什么,之前它在什么地方,下一个客体是什么。如果把某事物设想成一个基体,那么我们也就默认了有关该基体的组成部分、它的位置等问题的合法性。物质事物还必须遵守统一的因果顺序。你左脚的鞋并非只是突然闯进存在的,它是通过制造而进入存在的。原材料必定是通过其他的原因而进入存在的。

就像欧几里得通过为空间经验的建构阐释内在规则而改进了几何学一样,亚里士多德通过阐释推理的内在规则而改进了逻辑学。在《纯粹理性批判》第二版的序言中,康德说道,亚里士多德之后,"实际上,除非我们把删除那些完全没有必要的细节、把更清楚地表述逻辑学中已公认的学理、逻辑学的特点这类事情算作改进(这些事情与其说是关乎这门科学的确切性,不如说是对它的修饰),否则逻辑学再无需回头作什么改进了"。(1965,Bviii)逻辑悖论的地位已经降到了我们需要认真对待康德的这个乐观主义的地步了。说谎者悖论、同一性悖论和否定性存在之难题甚至不再是什么怪问题了。它们不过是老掉牙的诡辩罢了,除了是闲谈时的小花招外,它们再无别的意义可言了。

康德的自相矛盾的解答

悖论的一个标志就是,不同的思想家用相互矛盾的方法"解决"它。悖论的一个更突出的标志是,同一个思想家用相互矛盾的方法"解决"它。

康德的传统而最简单的解答是受亚里士多德的启发:二律背反混淆了潜在的无限和现实的无限。尽管时间序列链,或分割链,或因果链,或

依赖链，可以永无止境地持续下去，我们也不能得出结论说这些链条真的达到过无限。扩展概念领地的要求是合法的理想。不幸的是，这类理想已具体化为了一些不可能的极限客体(limit-objects)。这样一来，所有的二律背反就都“只是建立在错觉之上；由于错误，那些自相矛盾的独断论者们在思想中把存在实体化，然后由于同样的原因而将它当作思维的主体之外的真正客体”。按照这种解决办法，组成二律背反的所有论证就都是合理的了。所有的二律背反论题都类似于这个难题：“如果一个不可抗力碰到了一个不可移动的客体，会怎样?”这个“二律背反”的两个答案似乎构成了一个矛盾：

> 正题：如果一个不可抗力碰到了一个不可移动的客体，这个不可移动的客体会被移动。
>
> 反题：如果一个不可抗力碰到了一个不可移动的客体，这个不可移动的客体不会被移动。

两种主张都可以得到合理的辩护。正题的证明是：一个不可抗力能移动一切事物。所以，如果存在一个不可移动的客体，那么该客体就是一个事物，因此它就必然被移动。反题的证明是：一个不可移动的客体不能被任何事物移动。所以，即使有一个不可抗力，也不能移动该客体。这两个证明所得出的结论是相容的，因为这两个结论的前件都是不可能的。可能存在一个不可抗力，也可能存在一个不可移动的客体。但两种情况并非同可能(co-possible)。上面这个难题诱使你以为有可能产生这种矛盾。根据一个不可能的事物所得出的任何结论，哪怕是一个矛盾的结论，都是成立的。前提没有意义，得出的结论也就没有意义！如果你没有意识到这一点，你就可能会试图为其中的一个结论辩护。你会让证据有所偏向，从而使它似乎证实了你的答案，而反驳了“相反的”答案。但正题与反题实际上都是正确的。

尽管康德从来没有撤回这个解答，但他开始对这个解答感到担忧。如果必然存在物是一个极限客体且极限客体是错觉，那么康德就走向了无神论。康德拒绝了所有的关于上帝存在的形而上学论证，但他很希望能把上帝作为一种可能性保留下来。康德反驳了上帝存在的本体论证明和宇宙论证明。但通过声称自己的反驳是为信仰扫清道路的，康德实际上减缓了自己的反驳所带来的冲击。

如果自由意志也是一个极限客体，那么情况就更糟了。因为，如果那样的话，康德就面临了残酷的决定论所制造的所有困难，而完全不能达成这样一个目的，即让事物处于自由意志的控制下。

为了挽救上帝的可能性及自由意志的可能性，康德提示说，现象/本体这一区分制约着第三和第四个二律背反。康德的这更温和的第二个解答认为有两种原因。除了导致其他现象的现象因外，还有一种就是导致现象的本体因。所以，这一点是可能的，即你的本体自我导致了现象后果。（你在镜子里看到的自我，以及你通过内省而体验到的自我，是你的现象自我，位于这些现象下面的才是你的本体自我。）自由意志是可能的，因为本体因果性可以自发地产生结果。同理，康德用本体性依赖与现象性依赖之间的区分挽救了必然存在物的可能性。上帝可以是一个位于本体性依赖链最底端的存在。

因此，按照这第二个解答，组成第三和第四个二律背反的论证就都不是合理的。如果我们认为这个现象/本体二元论强加了“原因”的不同意义，那么那些论证就犯了这样一个错误，即模棱两可。如果我们认为这个二元论表明了有两种因果性，那么那些论证就带有错误的前提或包含一个无效的推论。

康德提示我们说，我们可以接受自由意志，而把决定论当作一个只适用于现象因果性的原则来接受。同样，我们也能接受必然存在物，而拒不接受现象性终止点。

尽管康德认为自由意志和上帝不可能被证明，但他的确认为此二者

能成为信仰的内容。实际上，康德认为实践理性使得此二者成为了某种合理的信仰。

康德的《纯粹理性批判》仍然在激励着我们。我给你们带来 V. 阿兰·怀特（V. Alan White）的“二律背反”[和着电影《玛丽·泼平斯》[1]（Mary Poppins）里的“嘘吪嘘吪哩”的调子而唱的歌]：

背反，背反，背反——
它不止是一个、而是两个解答——
背反，背反，背反——
从同样的前提得出的矛盾结论！
（无论人们怎样看——正题反题都不可信！）

伊曼努尔·康德说世界不可能开始，
接着，认真考虑后又说，世界不可能结束；
如果 theses 就是 these[2] 该多好呀
但 theses 却被宣称是康德的那些二律背反！

老芝诺认为空间是显然的事情
（这和我们认为飞猪是显然的事情有点像）；
阿喀琉斯追不上乌龟
如果按照这些多如繁星的背反的话！

我们一辈子都在追求真理——

---

[1] 又译作《欢乐满人间》。

[2] Theses 是 thesis 的复数形式，在这里指康德的二律背反中的正、反论题。如果 theses 只是一个单词“这些”（these）该多好呀，言下之意是，这样的话，就不会有二律背反了。

真理看似逼近，却又显得遥远——
我们的努力注定是无止尽的——
我们注定要做智慧自身的背反的爱好者！

第二十一章

黑格尔的矛盾世界

格奥尔格·威廉·弗里德利希·黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel,1770－1831)指责康德自相矛盾。康德开始的时候宣称物自体(本体)是现象的不可揣度的原因。但后来他认为,我们实际上是给现象强加了一个因果图式。经验只能在时空的框架内发生。如果本体自我是不可知的,且其他的本体事物也是不可知的,那么康德如何能知道什么事情要单独归因于本体自我呢?黑格尔写到,断言人们不能对本体做判断是自我挫败的:

> 一方面,认为知性只能认识现象,而另一方面又通过"认知再不能走得更远了"之类的声称而断言这种知识的绝对特性,这种做法完全缺乏一致性……除非人们同时高于并超越于某事物,否则人们不会知道,甚至也不会感觉到,该事物是有局限、有缺陷的。
>
> ——1959,第60节

黑格尔否定这种看法,即现实(reality)是现象下面作为其根基的某种东西。他说,现实。体现于现象中。我们通常认为只适用于我们的现实的表象的那些特征,实际上适用于现实本身。例如,我们往往认为模糊性是我们对云彩的描述的特征。而黑格尔认为,模糊是云彩自身的特征。"云彩"一词与天上的云彩之间的区别没有"精确的"哲学家们所认为的那样大。通过保留了康德的论题即理性构造了现象,黑格尔确保了客体

与其表象之间的亲缘性。理性指定了现实的结构。由于理性是现实之物的根基,所以,现实的都是合理的。

康德认为只有四个二律背反,因为他认为将先验观念误用到现象现实的方式只有四种。黑格尔反对康德的假定,即矛盾是先验幻像的后果。黑格尔把矛盾看作是对一个矛盾的现实的精确知觉。我们可以把彭罗斯的三角形(图1.2)和其他不可能的图形看作一块协调的墨水。但看待这些图形的正确方式却是不协调的。“方的圆”、“多边形的圆”和“直的曲线”是自相矛盾的。然而几何学却把圆看作是由极短的边组成的多边形。在人们把算术看作量科学的时代,数学家们解释负数和诸如$\sqrt{-1}$这类假想数的用处。如果负数乘以负数得出的是正数,那么-1就不可能有平方根。但是应用数学家们却在寻找$\sqrt{-1}$的所有用处。黑格尔没有被迷惑。如果一个判断在符合事实的时候是正确的,那么如果这些事实是不一致的,关于这些事实的一个正确判断就必定是不协调的。如果我们保持开阔的心胸,我们就会发现,那些矛盾的现象其实是被错误地当作幻像给打发了:

> 按照康德……,无论何时追求理解无限,思想都有一个容易陷入矛盾和背反的天然倾向。但康德……从未洞悉二律背反真正而明确的意思。二律背反的真正而明确的意思是:所有现实的事物都包含着相反因素之间的一个共存……旧形而上学是这样来研究客体(旧形而上学要寻求关于客体的知识)的,即抽象地运用范畴,并排除相反的范畴。但另一方面,康德又试图证明,这种方法得出的观点会遭遇其他具有同等理由和必然性的相反观点。
>
> ——1880,第48节

黑格尔因此接受了矛盾。从他的观念论来看,他的这一举动没什么好大

惊小怪的。黑格尔没有直接反驳这一原则，即所有独立于心灵的事物都没有矛盾。他只是认为这个原则的暗示（即存在着独立于心灵的事物）是误导人的。如果所有的事物都是独立于心灵的，那么事物就完全可以具有最初好像只为它们的表象所具有的特征。

不一致有助于我们信念的形成。如果现实是观念的类似物，那么这个发展模式也应该被扩展到历史领域。将黑格尔哲学大众化的人，把历史的逻辑简化为正题、反题、合题的三一式的发展：历史是正题与反题之间的对话。两者的冲突被合题解决了：合题合并了正、反题中的真理成分。这个合题构成了一个新的正题，新的正题逐渐被一个新的反题所反对。但一个更高的合题出现了，因而辩证法继续下去。尽管正题和反题都不能是完全正确的，但合题更为全面因而具有一个更高程度的真理。这样，就有一个迈向绝对真理的进展。

从局部看是很难看出进展的。直到结束，万事万物似乎都是毫无目的地慢慢流经我们的生命。但这只是因为理性通常是以间接的方式达成其目的。这并不意味着历史学家能预言将来。我们只能以后知之明来欣赏“理性的狡计”（the cunning of reason）。

黑格尔有时甚至也表达过对这一点的怀疑。黑格尔仿效苏格拉底的矛盾（即他知道他一无所知）说，“我们从历史那里学到的是，我们从历史那里学不到任何东西”。但无论我们察觉与否，万事万物都符合着绝对真理。

黑格尔更愿意对悖论作出的回应是默认矛盾。就像柔道大师改变对手的攻击方向而不是阻止他的攻击，黑格尔也只是转换了芝诺的攻击点。在讨论芝诺的飞矢悖论时，黑格尔承认

> 如果我们想使自身的运动变得更明显一些，我们就会说身体起先在一个地方，然后跑到另一个地方去了；因为身体是运动的，所以它不再在前一个地方，但也不在后一个地方；因为它如果在其中一个

地方的话,它就会是静止的。那么它在哪里呢?如果我们说,它在两个地方的中间,那么这种说法也根本没有说出任何东西。因为如果它在两者之间,那么它也就是在某个地方了,这样一来就提出了同样的矛盾。而运动的意思是,在又不在一个地方,因而就是在又不在两个地方;这就是最初使运动成为可能的时空连续性。芝诺在自己所作的推演中将这两种说法都带向了它们的有说服力的反面。

——1892,274

芝诺的错误只在于他的假设,即矛盾现象不可能是真实的。芝诺认为自己是在辩护厄庇美尼德的结论:一切是一。但如果变成存在比已经是存在更为基础的话,那么芝诺的运动悖论就真的证明了变化的普遍性。

黑格尔将静止与所有的事物都与自身等同这一原则相联系。变化来自矛盾原则。一个被修正过的理论是从对前一个观点的反驳中得到发展的,樱桃也是以同样的方式从胚芽发展起来的。"声称无物(nothing)存在的人(他的这个声称与相反的断言是同一的,所以这个声称就将自身带进了矛盾)[1]同时也就声称了有生命的东西不存在。但事实上,生命的力量和甚至更高的精神的力量正构成了在承受和克服矛盾的过程中自身对矛盾的设定。"(1970,162)除了赫拉克利特,绝大多数古希腊哲学家都把持久性看作是真实的,而把变化看作是虚幻的。从他们对归谬法的用法来看,这种偏向是很明显的。他们把矛盾当作不真实性的一个标志。黑格尔认为矛盾更加真实,因为矛盾决定了发展:

认为矛盾不像同一性那样是非常突出的、本质性的内在规

〔1〕 "Nothing exists",意即"无物存在"。"无物"即是"无",所以,这句话也可译为"无是存在的"。所以,无论主张"无物存在"还是主张"无是存在的",都同时也主张了反面论点,故矛盾。

定——迄今为止,人们就是这么看的——是对逻辑学和日常思维的一个基本偏见。但实际上,如果对矛盾和同一这两个规定性的这种评分是成问题的,并且如果这两个规定性必须相互分立,那么我们就不得不把矛盾当作本质的更为深刻、更加显著的特征。因为如果我们反对矛盾,那么同一性就只是简单的直接物、死物的规定性。但矛盾是所有运动和生命力的根源。因为只是就事物在自身中包含有一个矛盾而言,运动才有了动力和活力。

——1969,429

所有的事物都在变化,所以所有的事物最终都是矛盾的。芝诺的伟大发现是:

任何地方都无物存在。在无物中,矛盾即那些反面的规定性就不可能也不应该有什么展现了。知性的抽象活动蛮横地死死抱住一个规定性,并努力去隐藏和消除对另一个规定性(包含在知性中的)的察觉。——但如果矛盾在无论什么客体或概念中得到展现和被认出的话,那么通常所得出的结论就是:“所以这个客体就是无(nothing)。”因此,芝诺首先表明运动是自招矛盾的,因而是不存在的;同样,古代人也把变成存在和消失这两种变化认作独特的规定性——他们说,一,即绝对,既不变成存在也不消失。

——1880,89

所有的事物生来就是矛盾的,这是基本规律。

黑尔格的很多同胞把他的逻辑学看作是两千年以来思想的顶峰。在柏林大学,理性正在变成自我意识。政府官员欢迎黑格尔的民族主义的论调:德国是文明的顶点。他们对黑格尔的器官论调即国家的现实性比公民的现实性程度要高(就像一个人的比自己的器官更为现实,他的器

官比组成器官的细胞更为现实),进行了奖赏。跟着国家的形而上学的首要地位一起到来的还有道德的首要地位。权利掌握在高高在上的国家的高层手中,而义务则落在了选民的身上。

但甚至黑格尔的一些朋友也怀疑他的逻辑学是魔咒骗术。约翰·歌德(Johann Goethe)担心黑格尔正在掀起一场把前康德的形而上学从坟墓里挖掘出来的三段论风暴。当歌德让墨菲斯托菲里斯(Mephistopheles)向一个充满热情的学生推荐逻辑课的时候,他大概是对黑格尔的逻辑学留有深刻印象的:

> 无形的逻辑线被织在一起,
> 于是一个无比的逻辑织网慢慢织起。
> 然后,哲学家走进课堂,向我们表明,
> 结论不可能是别的,而正是这个样子的。
>
> ——浮士德,第一部

哲学家一般把矛盾原则视为辩论的一个核心作用。一旦你将你的对手逼进一个矛盾中,你的对手就只好认输了。但黑格尔向我们保证说,矛盾"可以说并不是事物的一个不完美或缺陷……相反,每个规定性、每个具体事物、每个学说本质上都是不同的、特殊的环节(由于这些环节具有本质性的区别,所以这些环节就成了相矛盾的环节)构成的统一体。"(1969,422)这与其说是打击了黑格尔的同行们的那点可怜的行业精神,不如说是给他们敲了一记警钟。如果矛盾是容许的(实际上是值得庆幸的),那么任何人就都没有理由受到批评了。危险的思维方式也不会降服于归谬法了。如果理性不再担心矛盾,那么任何事情就都是"名正言顺的"了。1795年,康德在"永久和平"("Perpetual Peace")一文中雄辩地论证了一个消除战争的国际联盟。黑格尔则支持战争:

战争不应该被看作是一个绝对的恶，一个纯外部的事件(自身起于某种偶然的原因)，即使民族的激情或掌权者等等，简言之，或者无论其他什么不应该的事情，是不正义的……战争是解决民众的食物和利益方面之短缺的严肃事情……战争还具有更高的意义，即通过战争的作用，就像我在别的地方说过的，人们的伦理健康在他们对临时制度之稳定性的不关心中得以保存。就像风的吹动使大海不致腐朽(长期的平静将导致的结果)一样，长期的、更不用说"永久的"和平了，同样会导致民族的腐化。

——1973，324

黑格尔采纳了赫拉克利特的观点：战争是人类健康不可或缺的变化的催化剂。如果黑格尔把自己的不协调看作一个动态现实的标记，那么我们还能怎样去反对黑格尔呢？

黑格尔的晚辈同事阿图尔·叔本华(Arthur Schopenhauer)认为黑格尔哲学不值得反驳。叔本华试图揭露黑格尔是一个吹牛大王。叔本华觉得黑格尔正在掠夺德国人的康德遗产。黑格尔并没有老老实实地介绍批判理性为形而上学带来的坏消息，他而是把康德学说当作通达另一个辉煌的形而上学领域的潜望镜。

黑格尔的反动唯理论集中体现在他1801年的教师资格答辩论文"论行星的轨迹提纲"[1]中。他批评牛顿，并试图为开普勒定律寻找一个先天的辩护。根据数字占卜学，黑格尔支持柏拉图在《蒂迈欧》中表达的观点：火星与木星之间没有其他行星。但1801年伊始，天文学家就在火星与木星之间发现了谷神小行星，随后又发现了其他一些反驳了黑格尔的小行星。黑格尔没有抛弃他的先天天文学，他而是试图表明这些小行星

---

[1] 本书中的原来题目是"论行星的轨迹"(De Orbitis Planetarum)，译文据《黑格尔传》(阿尔森·古留加，商务印书馆，1997年)更正。

正好填补了空当,否则,如果存在空当的话,就不合理了。

那些试图用更多的科学来揭穿占星术的天文学家常常被占星术士的能力——他们能把反例合并到一个超级伪科学中——弄得很懊恼。叔本华认为黑格尔是在以同样的方式为康德哲学增添新的意思。康德本体的不可接近之限定正被用来构架"一扇朝向超自然世界的小窗"。黑格尔对康德的指责使叔本华想起了古希腊人的这个风俗,即在伟人的墓碑上刻上俏皮话。

为了反对这个重量级的骗子,叔本华特意调整了讲课时间来与黑格尔针锋相对。学生们被迫在叔本华对康德的独立、清楚而连贯的发展与黑格尔的对康德这位大师的受国家支持的、模糊的、不知羞耻的矛盾性贬低之间作出选择。

叔本华几乎对着空教室讲课。黑格尔的学生却挤满偌大的讲堂。对此感到恶心的叔本华离开了学术领域而成了诡辩和修辞学的小商贩。就像赫拉克利特说的,"驴子宁要残渣而不要黄金"。

独居在寄宿间里叔本华垂头丧气,但依然反对着黑格尔。黑格尔的乐观主义与叔本华的悲观主义正相反对。黑格尔对矛盾的接受与叔本华对完美的协调性的声称正相反对:在1854年3月31日在给约翰·奥古斯特·贝克(Johann August Becker)的信中,叔本华写到,"想在我身上找出矛盾完全是白费力气:我的所有观点都出自一个原则"。黑格尔说历史是理性的展现,现反,叔本华则把盲目的意志说成是宇宙的主要力量。对非理性力量的强调,可能是由叔本华的这一意识(即意识到自己对非理性的担忧和冲动很敏感)所促成的。他格外小心谨慎,以便避免疾病,他睡觉的时候,旁边也总是放一把装满子弹的手枪。

叔本华认可康德关于本体不可接近的断言,但他认为人类对普遍有效的解释的渴望太强烈了,因而不能不顾。人是形而上的动物(animal metaphysicum),不得不提出有关世界的基本性质、意义之类的问题。宗教试图满足人们的这个要求,但它的方式找不到合乎理性的依据。哲学

家试图满足这个对理性证明的要求，但他们不可避免地走过了头。人类的理智是被设计用来为意志服务的。所以，“如果某人的理智，为了纯对象性地占有自身，而抛弃了自己的天职，那么这将是极不正常的事情……但这恰恰是艺术、诗歌和哲学的起源。因此，艺术、诗歌及哲学并非是某个意欲实现那种目的的器官所产生的。”（1970，127）黑格尔将悖论客观化，相反，叔本华将悖论主观化。悖论是精神颠倒症的征兆。这种临床式的诱导法通过德国文学而传播开来。在《魔山》（*Magic Mountain*）中，托马斯·曼（Thomas Mann）写到，“悖论是寂静主义的毒花，是腐蚀的心灵那色彩斑斓的外表，是所有堕落中最严重的堕落”。（1955，221—222）

斯多葛学派将自然的东西与善的东西相联系。叔本华认为自然的东西是坏的。自然是对意志的一种愚蠢的冲撞。如果叔本华把某事物说成是非自然的，那么此举的唯一目的就是要对这个事物的效果提出质疑。我们心灵的运转在很大程度上是自动的、无意识的。心灵的这种运转方式是由我们的求生与繁衍的本能产生的。在我们发现自己被我们想不出要怎样去回答的难题弄糊涂的时候，我们有理由怀疑该问题提得是否恰当。即使该问题提得恰当，我们也不应该完全怀疑我们回答它的能力。

土耳其人有很多关于13世纪的人物那斯汀·霍甲（Nasreddin Hodja）的故事。作为一名法官，霍甲有责任去听一个跑到他家的男人对他邻居的抱怨。认真地听完后，霍甲说“你是对的”。这个人高兴地离去了。但霍甲判决的消息激怒了那个被指控的邻居，所以这个邻居就跑到霍甲的家里，并给出了自己的说法。霍甲再一次认真地听着，然后说“你是对的”。这第二个人也高兴地离去了。两个人的叙述，霍甲的妻子都听了，所以她对霍甲说：“但是，霍甲，他们不可能都是对的。”霍甲认真的听完后说“你是对的”。

如果黑格尔接受了矛盾，那么他是否必然像霍甲那样认可一切呢？任何事物都来自矛盾。

就像在第8章中所说的，次协调逻辑学家试图为这类失控的推演设

计出刹车装置。经典逻辑学家回答说,“矛盾”的意思与诸如归谬法之类的推理的规则紧密相连。你只能通过改变矛盾的恰当意义来违背这些推理规则。但要是你改变了矛盾的恰当意思,你就改变了主题。如果黑格尔所谓的矛盾,其意思不同于我们所谓的矛盾,那么黑格尔的声称即存在着真正的矛盾,就只是误导人的鼓吹。

我自己的看法是,黑格尔是在传统的意义上来使用“矛盾”的;他只是对现实抱有非传统的看法。假定观念论的话,那么现实就像一堆信念或一部虚构的作品。这类系统当然包含着矛盾。我们可以协调地用托马斯·霍布斯的信念体系来描述一个矛盾——我们说,“按照霍布斯的政治哲学,公民有义务服从死刑,但国家没有权利要求公民服从死刑”。“按照霍布斯的政治哲学”这一限定语,使这个对矛盾的表述避免了矛盾。

人们经常错误地给理论体系和电影情节强加一些矛盾。黑格尔认为他的一些追随者就犯有这种错误:他们给现实强加了一些现实并不具有的矛盾。黑格尔还认为,自己的学生对现实的描述有时候是矛盾的,有时候又将他们的描述所带有的矛盾与他们所描述的矛盾相混淆。矛盾地描述矛盾甚至也是可能的。在《重审黑格尔》(*Hegel: A Reexamination*)中,J. N. 芬德雷(J. N. Findlay)写到,

> ……矛盾对大多数逻辑思想家而言,就是一句自我取消(self-nullifying)的话,一句这样的话:它提出一个观点,接着又立刻收回这个观点,因而实际上就什么也没说。我们真的可以表明这一点,即只要一个语言体系承认它的句子中包含了哪怕一个矛盾,那么它就是这样一种语言体系:其中,任何东西都可以得到证明……
>
> ——1958,76

但一无所说的一句话不可能包含了一切事物。黑格尔和其他思想家对这

类矛盾并不感兴趣。对黑格尔来说，更深的矛盾是包含在观念——它们构成了现实本身——领域中的矛盾。

当我们在某个故事中描述矛盾的时候，我们有时候漏掉了“在故事中”未说出的限定语。这种遗漏使我们的描述听起来是矛盾的。黑格尔经常这样省略掉限定语。但黑格尔这么做（而不是哪怕稍微考虑一下限定语）有其强有力的理由。黑格尔的限定语最终被归结为“在现实中”。如果黑格尔说，“在现实中，P 并且非 P”，那么他就不能像“在故事中，P 并且非 P”那样能与矛盾绝缘了。这种绝缘的缺失是黑格尔哲学不稳定性的真正根源。

当然，这是我的解释。其他许多学者已尝试把黑格尔对矛盾的讨论理解为形而上学性的，或理解成反话的同义词，或理解成对反面力量的一个模糊的暗示。大多数人仍旧对黑格尔到底是什么意思感到迷惑。黑格尔对这种不理解感到失望。据说，黑格尔在弥留之际抱怨说，“只有一个人曾理解我”。一阵沉默之后，他又补充道，“不过他并没有理解我”。

第二十二章
罗素的集合

数学专业的学生罗素进剑桥大学学习的时候，他支持的是经验主义的先祖约翰·斯图尔特·密尔的观点。但年轻的一代哲学家认为密尔已被黑格尔所取代。剑桥新近的一个毕业生约翰·麦克特格特（John McTaggart）告诉青年罗素说，虽然他不相信上帝，但他的确相信不朽以及人类与宇宙之间的和谐。麦克特格特声称时间与空间的非现实性可以用数学的精确性来证明。逻辑和精神的这种有趣的混合，与数学家的对黑白的计算形成了鲜明的对照。

罗素的哲学概念受麦克特格特的《黑格尔辩证法研究》（*Studies in the Heglian Dialectic*）的激发。毕业后，罗素表达了自己的抱负，即写“一部所有科学的辩证逻辑学和一部可以应用于政治学的伦理学”。他希望像斯宾诺莎的宗教学这样的学说能够得到严格的证明。

对矛盾的黑格尔式探求

罗素的目标之一是要表明矛盾是如何从数学过渡到物理学、从物理学过渡形而上学、然后过渡到绝对的。罗素认为，对几何学来说，尤其是对连续统来说，矛盾是很容易被揭示出来的。数学家有时会犯这样的错误，即忘记“就哲学的二律背反而言，它们在数学的谬误中发现了自己的对等物。这些谬误至少在我看来是遍及整个微积分的，甚至遍及更为精

制的康托的著作体系”。(1990,52)

在《论几何学的基础》(*An Essay on the Foundations of Geometry*)中,罗素声称要找到“相对性、无限可分性和空间的无限延伸”方面的矛盾。(1897,177)例如,一个点必然是空间中的点,但又必须不占有任何空间。任何有限的延伸毕竟都可以作进一步的分析。罗素认为几何学的矛盾源于空间的性质。这些矛盾同样是天生的和无法避免的。要想解决“真空”和“点”方面的悖论,人们就必须引入“物质”概念。也就是说,人们必须以运动学来超越几何学。

罗素的这本论几何学的书得到了广泛的认可。下一步他计划写一本关于物理学基础的书。但是运动学相反地被证明是经验性的。

于是罗素转向了更为熟悉的算术领域。他对格奥尔格·康托的这个企图感兴趣:康托企图把数看作是一个连续的量。作为一名黑格尔主义者,罗素抛弃了康托的超限数(transfinite numbers),其理由是,无限将不得不是“一个比任何可赋予的量都要大的量”。如果1,2,3,…,n,…,…是无限制的,那么康托如何能为一个跟在所有这些数后面的数找到位置呢?

罗素最终得出的结论是,他的批判根据的是两个错误:把无限看作是无限的数,和把所有的无限看作是相等的。罗素的自我批评,部分归功于阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead)的提示:罗素实际上是把黑格尔的著作当作逻辑学来读的。罗素一直是把优秀的黑格尔哲学的二手资料当作数学来读的。有一次在读黑格尔的原著时,他被震惊了。黑格尔这位大师居然犯了“无知且愚蠢的”错误。

这种反应也许就是怀特海所希望看到的。当罗素对黑格尔的热衷渐渐淡去的时候,他对数学的兴趣开始滋长了起来。剑桥的绝大多数数学家似乎心胸都很狭窄、没有修养。学生们死记硬背地应考学位考试(一个难以应付的数学马拉松赛)。想让自己的表现获得赞扬,你就必须紧张刻苦地训练。所以老师和学生们忙于竞争激烈的、时间紧迫的解题大

战。这种浅薄的教学体制并没有激励对无限小、连续统和无限提出的哲学难题的思考。

但罗素在法国、德国和意大利遇到数学家的时候，他不再把整个数学行业说成是在仓促地清扫、掩盖矛盾了。实际上，对乔治·贝克莱就无限小所做的批评的通常反应正在发生某些根本性的转变：无限小导向正确的答案。但卡尔·维尔施特拉斯（Karl Weierstrass）[1] 表明了 ε-δ（epsilon-delta）符号（正如我们看到的，这个复合符号是由西班牙的彼得所开创的语言策略带来的）是如何可以取而代之地得出正确答案的。由于这样就避免了无限小，所以数学家现在完全可以对贝克莱说，无限小是自相矛盾的。康托使越来越多的数学家信服了这一点，即他的超限算术解决了芝诺的那些悖论。吉赛贝·皮亚诺（Giuseppe Peano，1858 – 1932）为算术制定了一些公理。所有这些卓有成效的数学核心人物都认真地考虑了矛盾。无法解决的矛盾其实比黑格尔所运用的要少得多。直到 1889 年，罗素才认识到，矛盾的数量已减少到一个："有限数的数量是无限的。所有的数都是有限的。这两种说法似乎都是毋庸置疑的，尽管前一个说法与后一个说法相矛盾，而后一个说法又与康托相矛盾。"（罗素 1994，123）但当罗素开始相信数学并非真的是量科学时，这个悖论甚至也似乎消失了。一旦数学被更为抽象地描述成是关于符号处理的研究，所有的矛盾就似乎都蒸发不见了。数学看起来越来越像一堆安全的同语反复了。

第二个分析哲学家

一无所获的罗素做好了转变的准备。他在剑桥大学的同事 G. E. 摩尔正在构思一个取代黑格尔哲学的分析哲学。摩尔用概念分析的组合

---

[1] 维尔施特拉斯（1815—1897）：德国数学家，分析数学与函数论的奠基人。

来攻击观念论，并倒向常识。如今，很多哲学学生把摩尔的著作看作是对现实状况的一个迂腐的辩护。但在20世纪初，摩尔却是一个令人惊叹的持不同政见的人。观念论其时在欧洲和美国都取得了统治霸权。摩尔以自己富于魅力但还处于萌芽状态的学说加以反对。

摩尔承认自己无法指出很多观念论论证的错误所在。他只知道他们的论证是错误的，因为其结论与日常的信念相矛盾。哲学家的一个职责就是要在这类悖谬论证中发现谬误。与罗素相反，摩尔并不认为哲学家的工作是修正或改善常识。像里德一样，他认为对常识的哲学挑战是虚假的、自我挫败的。哲学家而是应该分析常识命题的意思是什么。但与里德不同的是，摩尔接受了观念之路。他认为像"我看见一只手"这样命题应该根据感觉材料来分析。对常识所做的分析自身并非是常识。

罗素觉得摩尔解放了他。作为一名实在论者，罗素现在可以把小草看成真的是绿色的。他也能把科学看作是牢牢地把握了客观世界。罗素在"我为什么转向哲学"（"why I took to Philosophy"）一文中总结到：

> 黑格尔把宇宙设想成一个紧密编织起来的统一体。如果你触动黑格尔的宇宙的任何一个部分，这整个宇宙都会颤动起来。从这一点来说，他的宇宙就像一个果冻。但他的宇宙不能真的被切割成部分。从这一点来说，他的宇宙并不像果冻。按照黑格尔，其宇宙的组成部分不过是假象。惟一的现实就是他用来称呼上帝的绝对。我一度对黑格尔的哲学感到痴迷，就像我对他的追随者、尤其是对迈克塔格特（后来成了我的亲密朋友）的哲学感到痴迷一样。黑格尔哲学看起来既富于魅力又是可证明的……但我突然间从黑格尔的追随者那里转到黑格尔这位大师的身上，结果却发现，黑格尔自身混杂着太多的混乱，并发现了对我而言似乎无非是一些双关语的东西。我因此抛弃了黑格尔的哲学。
>
> ——1956，21

罗素现在把宇宙描画成一堆炮弹。就像休谟的观念一样，罗素的“原子事实”是彼此独立的单元，它们可以合乎逻辑地被合成分子事实。哲学家的职责就是去说明合成的命题是如何可以被分解成更简单的命题，原子命题是如何可能成为正确的或错误的。像莱布尼兹一样，罗素在自己的形而上学中为逻辑学赋予了一个核心作用。

日常语言难以胜任罗素的“原子事实”工程，因为日常语言充满歧义、模糊和废话。罗素所需的是一个逻辑性完美的语言；一个其中每个对象只有唯一的一个名称、每个名称只有唯一的一个对象的语言；一个其中每个概念由且仅由一个谓语来表述的语言；一个其中每个命题的建构都有明确规则的语言。在这种语言中，不可能出现悖论。也不可能出现歧义，因为歧义都被清除了。我们也无法叙述堆悖论，因为这种语言里没有模糊性。非存在之谜消失了，因为这种语言里没有空名。同一悖论被预先阻止了，因为给对象命的都是不同的名称。无意义最终也被阻止了，因为每个原子语句都是有意义的，而分子语句是由有意义的原子语句组装成的。

除了履行这种消极的职责即防止出现虚假的问题，逻辑性完美的语言还发挥着一个积极的作用，即告诉形而上学家关于现实的性质。这种语言表明世界是事实的集合，而非一堆物体。“伯特兰·罗素是约翰·罗素首相的子孙”和“约翰·罗素首相是伯特兰·罗素的子孙”两个句子涉及的是相同的人，使用的也是相同的概念。但是根据这个事实即约翰·罗素首相是伯特兰·罗素的祖父，两个句子只有一个是正确的。

逻辑性完美的语言将具有与现实本身一样的结构。它将反映所有的真正可能性。科学的作用就是去弄清楚哪些可能性是切实的。哲学家的任务就是去搭造框架。这样，科学家在排除那些不可能正确的假设的时候就不会遇到什么麻烦了。含义明确也给科学家带来了便利。虽然哲学家在这个问题——即哪些可能性是切实的——上缺乏专业知识，但他们

完全可以说,“如果这个可能性是切实的,那么它必然也是有效的”。

逻辑主义和康托

理想语言的一个重要组成部分将是数学。1 + 1 = 2 的知识辩护了唯理论。我们与数之间不存在因果链,所以我们似乎具有一条通达算术真理的非经验途径。经验主义者表明我们的算术知识类似我们从同语反复得来的知识。认为数学应该被还原为逻辑学的观点是一种逻辑主义。罗素认为康托的集合概念为这一点提供了一种可能,即以严格而详细的步骤证明数学的这种向逻辑学的还原。集合的大小,即集势(cardinality),就是我们抽掉集合中的各个元素的性质及其顺序后所剩下的东西。由唯一一个元素(比如,水星)构成的集合是最小正整数集合,它的集势是 1。水星与这个集合组合在一起,就构成了具有两个元素的集合。把这带有两个元素的集合再与前两个元素组合起来,就构成了带有三个元素的集合。所有的自然数都可以通过这种方式得到表示。

有理数就是那些可以用整数之间的比来表示的数。这些分数可以形成与自然数一一对应的关系(图 22.1)。康托想证明并非所有的集势都是相等的。在这个努力(即证明全部的实数集合比 0 与 1 之间的实数构成的实数集合大)失败后,康托令自己感到惊奇的是,他居然证明了全部实数可以与 0 到 1 之间的实数形成一一对应的关系(图 22.2)。更重要的是,康托设计了对角线论证来证明,实数与自然数之间不存在一一对应的关系。假设两者之间存在一一对应的关系,那么我们将能够在一个无限的方阵中列举出所有的实数。0 与 1 之间的每一个实数都是一个无限延伸下去的小数。例如,1/3 = 0.33333333…所以我们的列举将形成一个像图 22.3 这样的图表。现在来考察一下图表上的对角线序列 3061。

如果这个对角线上的基本自然数[1]都是0，那么通过让基本自然数 n 等于1，我们就能够得出一个新的无限延伸的小数，即非对角线数0.0100…。但这个数不在我们的对角线图表上，因为它与图表上的哪怕任意一个数都不同。

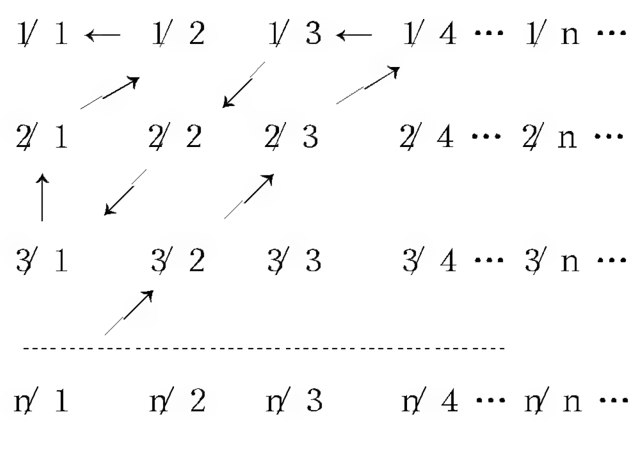


图 22 1

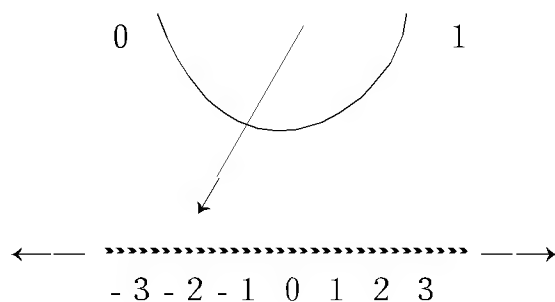


图 22 2

1/3	=	3	3	3	3	.	.	.
1/2	=	5	0	0	0	.	.	.
√.1	=	3	1	6	2	.	.	.
√.5	=	7	0	7	1	.	.	.
.	=	.	.	.	.	.	.	.

图 22 3

对角线论证可以用来证明，自然数组成的幂集（所有子集组成的集

---

[1] “基本自然数”英文原文为digit，指的0到9之间的任意自然数。但中文没有对应的名称，故权且译为“基本自然数”。

合）比自然数组成的集合要大。通过依据基本自然数 n 是否是这个集合的一个元素来记下对错，我们就能够描述由自然数组成的任意集合。例如，偶数集是｛错，对，错，对，……｝。由自然数组成的集合与它的幂集之间的对应关系会像图 22.4 所显示的那样。其对角线序列就是｛错，错，对，对，……｝。

奇数：	错	对	错	对	·	·	·	·	·	·
偶数：	对	错	对	错	·	·	·	·	·	·
素数：	错	对	对	错	·	·	·	·	·	·
平方数：	对	错	错	对	·	·	·	·	·	·
·	·	·	·	·	·	·	·	·	·	·

图 22.4

假设现在颠倒这个对角线序列的所有值所得出的一个序列。由这个非对角线序列定义的序列不可能出现在图表上。它至少有一次背离了图表上所有的序列。

康托继续证明任意集合的幂集（任意集合的子集所组成的集合），其集势永远大于该任意集合的集势。这一点遵循的是这个原理，即超限数有无限的层次。

康托的证明即不存在一个最大的超限数，是有争议的。亨利·彭加勒（Henri Poincaré）认为仅当实数集的元素可以与自然数一一对应，才存在实数集。由于对角线论证证明两者之间不存在一一对应的关系，所以彭加勒推断不存在实数集。路易岑·布劳威尔（Luitzen Brouwer）把对角线论证设想成是构造新的实数的良方。C. S. 皮尔士（C. S. Peirce）持有类似的主张，即不存在一个已完成了的整体实数。对任意实数而言，都有一个更大的实数。但这种无限是潜在的，而非切实的。

当罗素计算宇宙中有多少事物时，他得出了一个包含所有事物的集

合。这个集合中的事物的数量必定是最多的,因为再没有东西能增添给这个集合了!罗素因此怀疑对角线论证犯有难以查觉的错误。

康托与理查德·戴德金(Richard Dedekind)的通信表明,康托已经意识到了,罗素的宇宙集合对于对角线这个结论而言是怎样的一个异常情况。如果一个集合的幂集总是比这个集合大,那么宇宙集合就会比自身大。康托对此只是稍作了考虑。他是一个信仰宗教的人,他相信上帝赋予他一种特殊的才能来探明无限的性质。在其超限算数学的发展过程中,异常情况出现又消失,屡见不鲜。根据数论史,康托知道无理数、负数和虚数都曾使对方面临着审判。但为什么超限数就应该这么特殊呢?康托轻率地回答说,无限是不可计量的:"多,多得只能被当作一了。"这些"不一致的多"使康托产生了敬畏:"绝对只能被承认和接受,而永不能被认识,哪怕大致地认识。"[哈雷特(Hallet)1984,13]

罗素不像康托那样特别的镇定自若。为什么实数集被认为是不可计量的无限呢?为更高的无限所做的对角线论证将被弄成了天启神学。

就像拒绝出版对角线论证的编辑们一样,罗素也注意到,反对角线论证类似于说谎者悖论。如果你评判"这句话是错的",那么你就只好永远不停地将对、错相互调换。反对角线论证的建构采用的是同样的摇摆路线。

对对角线论证的这个反对是自食其果的。1901年5月,当罗素即将完成《数学原则》(*Principles of Mathematics*)的时候,他发现说谎者悖论一个更为致命的弱点:即它与宇宙集合几乎没什么区别。一个包含所有事物的集合必然也包含了自身。现在假设一个集合所包含的只是这类的集合——它们并不将自身作为一个元素包含进来。如果这个集合将自身作为一个元素包含进来,那么它就没有将自身作为一个元素包含进来。但如果它没有将自身作为一个元素包含进来,那么它实际上就将自己作为一个元素包含了进来。

罗素最初认为对矛盾的这种推导是诡辩论的。罗素并不是第一个偶

然碰到这种论证的人。1889 年,皮亚诺的一个助手恺撒里·布拉里-福蒂(Cesare Burali-Forti)正在研究序数理论。序数的大小就像肉店的票码,它测定的是队伍的长度。至于序列的元素之间的距离,序数并不传达这方面的信息。如果三个顾客被排成第一、第二和第三,那么这个序列就是顺序良好的,因为它有一个首位元素和下一个数的特定位序。为了把这个"顺序良好的"的概念应用于无穷的票码,我们就应该注意不要去想这个序列有一个最末端的元素。例如,{0,1,2,3,…}是顺序良好的。{…,-2,-1,0,1,2,…}必定有一个首位元素,所以它不是顺序良好的。非负的有理数序列{0,…,1/4,…,1/2,…,1,…,2…}列出了首位数,但不能列出第二位数。整数的非标准顺序{0,1,2,…,…,-3,-2,-1}不是顺序良好的,因为它没有列出跟在自然数后面的全体整数。但是,所有偶数都排在奇数前的序列{0,2,4,…,1,3,5…}是顺序良好的。递增序列{1/2,3/4,7/8,…,1}是顺序良好的。布拉里-福蒂发现构成序数的那些序列可以按大小排列。首先是{1},其次是{1,2},然后是{1,2,3},依此类推。这就是说,序数集是顺序良好的。任何顺序良好的集合都有一个序数,因而也必定有一个序数值。但是这个序数值必然比该集合中的所有元素都要大,因而它不能包含在该集合中!

如今,这个难题被称为布拉里-福蒂悖论。但布拉里-福蒂认为自己的推理是一个关于三分律(the trichotomy law)的归谬法。三分律说的是,给定任意序数对 A 和 B,那么要么 A = B,要么 A < B,要么 A > B。当康托后来为三分律提供了一个证明的时候,布拉里-福蒂震惊了。结果表明,布拉里-福蒂误解了康托对"顺序良好的"的定义。在重新将自己的概念改称为"顺序完美的"之后,布拉里-福蒂总结说,两个证明都是正确的。

对布拉里-福蒂和其他大多数人来说,康托的理论太不具有稳定性了,而不能作为悖论的背景。同情康托的人把从康托理论得出的令人奇怪的演绎,看成是故意激发人们的猜测的。反对康托的人把这类结果看

作是被证明了的不可信的结论。只是在康托的研究成果成了主流数学之后,康托的这些令人奇怪的东西才被普遍接受为悖论。

罗素拒绝将这些异常的集合暂且搁置起来,从而与其他的集合理论家形成了对照。罗素起先将时间花在对这些困惑的研究上,因为它们看起来似乎是可以解决的诡辩。在"这个矛盾"上花费的时间使《数学原则》的交稿日期更加紧迫了。这本书的体系性使罗素无法回避这个问题,即他的集合是否包含自身。

罗素变得越来越焦躁了。他向逻辑学同行们征询意见。有一次他给阿尔弗雷德·诺思·怀特海发电报说自己已经找到了一个解决之道。但在怀特海向他道喜之后,罗素的这个"不明确的信念"被那个悖论的一个次要的变体给击垮了。

因为还是不确定"这个矛盾"是否是一项重大的发现,所以罗素给皮亚诺写信。皮亚诺没有回信。

1902 年 6 月 16 日,罗素决定向他以前通过皮亚诺写的书评而有所了解的一个逻辑学家求助。这个逻辑学家就是高特洛布·弗雷格(Gottlob Frege)。罗素近来注意到,弗雷格也在致力于逻辑研究,并取得了很多进展。也许弗雷格能解决这个悖论。罗素的信恰好在弗雷格的《算数基础》(*Basic Laws of Arithmetic*)第二卷正当付梓之时到达。罗素的痛苦是一点一点到来的,弗雷格则相反,他一下子承受了全部的痛苦。弗雷格很快就意识到他的第五定律必然是个矛盾。(这个定律宣称,当且仅当两个集合所对应的函数对所有可能的论证来说具有一致的值,这两个集合才是相等的。这样,这个定律就默认了建构罗素的集合的可能性。诸如 f(x)这样的一个表达式必然被认为既是论证 f 的一个函数,又是论证 x 的一个函数。)在一个快速拟就的附言中,弗雷格开始问这样的问题了:"是否总是可以谈论所谓的概念的外延,类的外延?如果不可以,那么我们如何辨识出例外呢?我们是否总是可以根据这一点即一个概念的外延与另一个概念的外延一致,来推断,属于第一个概念的所有事物同时

都属于第二个概念?”

6 月 22 日,弗雷格坦率地回答了罗素:

> 你对那个矛盾的发现使我感到难以言表的惊讶,因而我更愿意这么说:它让我大吃一惊,因为它动摇了我意欲用来建构算术的根基……对这个问题,我必须作进一步的思考。更为严重的是我的第五条定律的崩溃似乎不光瓦解了我的算数学的根基,同时也瓦解了诸如此类算数学的可能根基……你的发现无论如何都是一个杰出的发现,它也许给逻辑学带来了一个巨大的发展,尽管它可能乍看上去是令人不快的。
>
> ——弗雷格 1980,132

弗雷格献身真理的精神给罗素留下了非常深刻的印象:“发现了自己的基础性假设是错误的,他的反应是精神上的愉悦——它明显淹没了任何个人的失望之感受。”

实际上,弗雷格此后再也没有发表过任何重要的东西。罗素的悖论使他感到沮丧,他担心他毕生的研究都已经被证明几乎是无价值的。

弗雷格认为,我们具有一条通过直觉达到逻辑真理的可靠途径。而那个抽象定律说的是,任何协调的前提都可以用来确定一个集合。哪一个是更显明的道理呢?而罗素的悖论表明这种直觉是一个矛盾。

与这个抽象定律的类似情况在语义学中是很普遍的。我们似乎将一个确定的事物规定为存在。在美国工会主义鼎盛时期,L. S. 约翰逊(L. S. Johnston)(1940)有一个对那些拒绝接纳秘书的机构感到恼火的秘书。他的这个秘书希望为这些秘书(不能成为他们为之工作的机构的一员)成立一个工会。因为约翰逊是一个熟悉罗素的集合悖论的数学家,所以他已经能意识到,他的秘书希望的是一个不可能的事情。假设存在那些被机构拒绝接纳为成员的秘书们组成的这样一个工会。这个工会

会发展壮大得需要雇一个秘书。这样的一个秘书是被所有机构拒绝接纳的。这个秘书是否适合作为被拒绝接纳的秘书而加入这样的工会呢？如果适合的话，那么就不存在什么机构都拒绝接纳她的说法。这将使她加入该工会是不适合的。但如果不适合的话，那么就是说她被这个工会拒绝接纳了，这样她就适合于加入该工会了！

我们陷入了矛盾，因为我们假定了这样的一个秘书的存在是可能的。但这一点即我们陷入了矛盾，却也是矛盾的，因为我们规定了团体是存在的。如果我们想创建一个国际象棋俱乐部，我们只要宣布自己是这个俱乐部的成员就行了。高特里布·弗雷格对集合具有同样的直觉：任何可以被描述的前提就足以定义一个集合。

后　果

在《数学原则》的末尾，罗素第一次试图限定这个抽象的原则。在"附录 B：类型学说"中，罗素建议我们应该禁止对这种矛盾性的集合的指涉。来用定义集合的句子要按层次来编排。最低层的是关于个体事物的句子。第二层是关于个体事物的集合的句子。第三层是关于个体事物的集合之集合的句子。依此类推。仅当"所有对象"都在同一个层次，一个谓语才能指称所有对象。按照罗素的"恶性循环原理"，仅当我们确定了满足某个术语的备选对象的准确范围，该术语的意思才能确定下来。自我指涉是无意义的。

但"自我指涉是无意义的"这句话又如何呢？它是否是无意义的呢？陈述类型理论的企图违背了类型理论。在 1908 年的文章"奠基于类型理论之上的数理逻辑"及他与怀特海合著的《数学原理》(*Principia Mathematica*)中，罗素的类型论更为成熟了。在这篇文章和这部书中，罗素竭力要解决自我挫败之难题。

罗素悖论的重要性得到承认后，朱尔斯·理查德（Jules Richard）、库尔特·格雷林（Kurt Grelling）、朱丽叶·康尼格（Julius Konig）和恩斯特·策梅罗（Ernst Zermelo）又提出了一大堆悖论。G. G. 贝利（G. G. Berry）是第一个构设新的语义学悖论的人。罗素用下面这个句子表述了贝利的悖论："'少于19个音节就无法命名的最小整数'这个句子自身就是由17个音节构成的一个名称。因此，少于19个音节就无法命名的最小整数可以用17个音节命名，这是一个悖论。"（罗素 1908，223）

贝利是一个好学的人。他在牛津的牛津大学干着图书管理员的卑微工作。为了介绍自己，贝利给了罗素一张名片。这张名片的一面写着，"反面的句子是对的"。另一面写着，"反面的句子是错误的"。[传说这个循环式的说谎者是菲利浦·乔丹（Philip Jourdain）的发明。]

贝利与罗素的通信表明贝利在数理逻辑方面具有天赋。但他从未发表过什么定理。就像莱布尼兹所说的贝克莱一样，贝利也许也是"那种希望通过自己的悖论而为人所知的人"。（罗素 1900，72）

第二十三章

维特根斯坦和一个语法笑话的深意

> 我们对语言形式的一个误解所产生的问题具有深意。它们是深层的隐患——它们就像我们的语言形式一样扎根于的意识深处，它们的意义就像我们的语言一样，非常重要。——我们不如问问自己：为什么我们觉得一个语言笑话会含有深意呢？（这也就是哲学的深意所在。）
>
> ——维特根斯坦 1958，111

逻辑学家兼数学家查尔斯·道奇森牧师（Reverend Charles Dodgson）——人们对他的笔名刘易斯·卡罗尔更为熟悉——因其言语的幽默而闻名。在《爱丽丝仙境奇遇记》（*Alice's Adventures in Wonderland*）中，那个公爵徒劳地想弄清楚那个胆小鬼所说的"这"（it）指的是什么。那个精灵鼠的话是这样的："坎特伯雷的爱国大主教斯蒂根特（Stigand）觉得……这（it）是明智的，即，和爱德加王子一起去……"公爵认为"这"应该是与诸如一只青蛙或一只蠕虫之类的东西一样特称的东西。但精灵鼠却把它当作虚设的代词来使用。插入这个词是为了满足语法上对宾语的需要。如果大卫·休谟是对的，那么笛卡儿在探究"我思故我在"中的"我"的所指时，他也许就像那个公爵一样了。

道奇森的这个奇怪想法一直延续到他的趣味数学中。有趣的是，他认为这些谜有助于达到这样的一个严肃的目的，即保护精神。在《枕头

问题集》(*Pillow Problems*)的引言中，道奇森写到，“有一些似乎一度瓦解了最坚定的信念的怀疑：有一些亵渎神明的思想，未经提防就刺入了最虔敬的灵魂；邪恶的念头带着仇恨的面目折磨着那些将欣然地变得纯洁的憧憬。相反，所有在迷上所耗费的这些真正的智力工作，对抵制这些怀疑来说，是一个非常有用的同盟。”谜应该具有挑战性，但不应该太难。感觉剥夺(sensory deprivation)[1]封闭室的老手们建议你设置一些挑战来打发时间：倒背字母表，列出小于100的所有素数，等等。他们提醒说，所设的问题必须是可以明确地解决的。万一你不幸挑了一个你无法回答的问题，那么你就无法摆脱它了。你会变得憎恨它，但又无法停止去想它。

悖论侵染了伯特兰·罗素的门徒路德维希·维特根斯坦的思想。维特根斯坦(1889－1951)对那些实际上已经萌生了对不朽之问题的喜好的哲学家们感到厌恶。他研究哲学只是想制止自己要回答问题的冲动。

维特根斯坦的治疗法

列夫·托尔斯泰(Leo Tolstoy)小的时候，他的哥哥为了试试他的胆量而让他站在角落里，直到他不再想一只北极熊为止。小列夫越是努力不去想北极熊，却越是会想到它。直到他开始走神时，他才不再想北极熊了。被无法摆脱的念头所折磨的人不能只是决意不去想这些念头。解脱是无意间到来的。受困的思想家顶多可以通过变换自己的环境而降低注意力。

维特根斯坦通过看美国电影、尤其是西部片来转移注意力。他坐在

---

[1] 感觉剥夺：即感觉刺激的剥夺，如为了观察身体，尤其是心理反应而长期隔离在密封的、无光的房间或箱子中，以避免外界的感觉刺激。

第一排，吃着罐装饼干，全神贯注地看着影片。他还读一些侦探小说（就像许多哲学家那样——也许是想以此来寻求某种解决之道）。但这样的消遣只能带给维特根斯坦几小时的解脱。1921 年《逻辑哲学论》（*Tractatus*）出版后，他才过了一段宁静的胜过。由于他认为自己已经揭示了这一点，即所有的哲学问题都是因为违背了一个理想的语法而产生的，所以他从哲学领域隐退，在奥地利的偏远的特拉腾巴赫（Trattenbach）村担任小学教师。

维特根斯坦最终承认了这一点，即他的那个理想语言自身是个误导人的东西，因此他于 1929 年惴惴不安地返回了剑桥大学。在随后的 10 年里，维特根斯坦拼凑起了"日常语言哲学"。维特根斯坦做了大量的自我批评，并放弃了自己早先的要求，即要求语法应满足先验的逻辑条件。他决心去观察说话者实际上是如何使用语言的，而不是试图去思考我们必须怎样来使用语言。从这种人类学的视角来看，一种自然语言，比如英语，就好比是一个城市，比如伦敦——一个活生生的、成长着的城市，具有古老的根源。它的现代部分条理井然地成网状排布。但现代部分的临近部分却随意地散布着。我们无法用某种单一的东西来定义伦敦。它是各种机构交错而成的一个混合体。我们无法对它作任何有用的概括，对它的概括也只能适用于局部。如果我们过度地应用类推，如果我们的表述脱离了语境，如果我们的讨论模式脱离了讨论的实用目的和理论目的，那么悖论就会产生。

按照维特根斯坦，通过将词语回溯到它们本来的背景中，通过研究我们是如何教小孩词语的，通过观察词语在更大的实践中所发挥的作用，我们可以将大多数悖论扼杀在摇篮里。为了不致被复杂性所湮没，维特根斯坦还思考了那些简单的语言游戏。但这些人工性的范例不应被当作日常语言已比较接近的理想语言。在理想之冰面上滑行是很容易的事情，但我们又不断地回到粗糙的地面来巩固我们的思想。

在某些场合，我们也许会发现语言规则实际上造成了一个矛盾。罗

素和弗雷格视矛盾为危机。但维特根斯坦却把矛盾当作对一个游戏中的漏洞的发现——这个漏洞将为我们带来一个小小的胜利。如果遇到麻烦,我们可以根据某种特殊的理由把漏洞堵起来。如果人们实际上并没有利用这个漏洞,那么也就没什么要修补的了。我们可以忍受某些悖论。也许,有些悖论,比如自由意志问题,偶尔会切实地困扰着我们。毕竟,有时候,我们必须对一些让人头疼的事例(包括上瘾、冲动和胁迫)作出判断。但适当的反应是去做些小的调整。我们不应该用形而上学的假体来替代常识中有毛病的部位。

塞克斯都·恩批里柯试图用任何有效的方式(无论是合理的或不理性的)来终结哲学探究。如果有某种安全的反哲学的药方,塞克斯都早就会开出了。维特根斯坦反对没有认识意义的治疗。他认为摆脱了哲学烦恼的自由必须能够洞察语言是如何对我们设下陷阱的。

视词语为名称

名称的意义似乎是特别简单的。当亚伯拉罕·林肯说“斐多”(Fido)的时候,这个词的意义就是它的承担者:林肯的那只耷拉着耳朵、皮毛粗糙、颜色微黄、血统未知的狗。在柏拉图的对话集中,苏格拉底天真地把“斐多”/斐多模式应用于像“勇气”、“知识”和“善”一类的词语中。既然人间没有这些词的承担者,所以苏格拉底推测肯定存在着超验的承担者:勇气的、知识的和善的型相。对语言的这种提升导致了一连串的有关普遍物的问题。一个普遍物无需一个现实的例子就能存在吗?一对普遍物是不是必然因为一个更高的普遍物而相互联系在一起?肉体的人如何能知晓这些抽象实体呢?

维特根斯坦认为,如果我们看看自己实际上是如何使用词语的,我们就会明白,所有的用法之间通常是没有什么共同的或特定的特征的。就

"游戏"来说,各种游戏之间也只存在相互交叠的相似性(家族相似)之网。所以,苏格拉底对定义的寻求是建立在错误的预设上的。这个预设是,有一根共同的线将一个词的所有用法串了起来。

心灵哲学中的那些关键性的悖论背后也潜藏着"斐多"/斐多模式。我们假定诸如"头疼"之类的词语有其承担者。既然这个承担者不能是物质性的,所以我们推测有一个心理承担者。一方面,这个非物质性的实体似乎是难以捉摸的,因为它不对公众的视野开放。因此,至于其是否存在,也就没有一个独立的检验了。另一方面,疼似乎是我们最容易体认的东西。头疼者不可能错误地认为自己头疼。因而,如果他头疼的话,他也就不可能不注意到它。就疼而言,存在即被感知。人们往往认为实体的这种私人领域对它们的主体来说是最为熟知的。因此,人们就往往将心理领域当作所有其他知识的根基。你的检验对其他人的心理领域是无效的,所以如果你想判断其他人是否具有与你具有的观念一样的观念,或者哪怕是想判断他们究竟是否具有此类观念,那么这种做法是特别不恰当的。作为整体的外部世界看起来就像我们必须根据我们自己的观念来加以推测的某物。从根本上讲,你最亲熟的是你自己的观念。从根本上讲,你所谈论的实际上是你具有的或可能会具有的观念。既然这些观念必然是你的观念,必然是你不可能在它们身上会犯什么错误的观念,所以我们每个人所说的实际上是某种私人语言。交流是不可能的,因为我们语言中没有意指同一件事物的词或句子。我们也无法彼此同意或不同意。

维特根斯坦认为,私人语言是不可能的。一个只有你能遵循的规则就谈不上什么遵守或违背了。如果这个规则不可能对,那么它也就不可能错。私人规则本身就是个矛盾的措辞。私人语言必然以私人规则来界定。所以,就不存在什么私人语言了。

对"疼"毕竟指称了什么东西这个假设,维特根斯坦也提出了质疑。他认为,"我头疼"并没有报告一个头疼,因为这句话表述的只是像呻吟

这样的一种疼。你并没有痛苦地抓紧你的前额，你而是代之以一个口头的行为。“我们只有与那种认为语言总是按同一种方式发挥作用，总是服务于同一目的（即传达思想——可能是关于房子的、疼痛的、善恶的，或你喜欢的其他什么事物的）的观点彻底决裂，悖论才会消失。”（1958，304）维特根斯坦鼓励人们能够发展出关于“疼”的其他理论。维特根斯坦的目的并非是要用一种哲学理论替代另一种哲学理论。他并没有将哲学问题仅仅追溯到对错误的前提的选择上。维特根斯坦认为真正的问题在于我们觉得必须要选择前提。

语言怪现象的相关性

苏格兰作家罗伯特·路易斯·斯蒂文森（Robert Louis Stevenson）喜欢上了一个抱怨自己在圣诞节出生的小女孩。这个小女孩一年中本来可以有两个收到礼物的日子，但现在她只有一个了。在自己的遗嘱中，斯蒂文森将自己的生日遗赠给了这个女孩。他附加了下面这项条款：“然而，如果她不能恰当地使用这项遗赠，那么所有权益都将转赠给美国总统。”

斯帝文森的“遗赠”表明生日不是一项可以转让的财产。这个寓意类似于哲学中关于限制的评论。面临他心问题的某个哲学家说道，“我无法感受你的疼痛”。对比关于疼痛的深刻私人性与关于生日的浅显私人性是有帮助的。

维特根斯坦“有一次说，我们可以写一部完全由玩笑（并非滑稽可笑的）构成的严肃而优秀的哲学著作。另外一次，他说，除了没有答案的问题，哲学论文可以不再包含其他的内容了”。[马尔科姆（Malcolm）1958，29]在《哲学研究》（*Philosophical Investigations*）中，维特根斯坦常常掺杂进一些玩笑和问题：

狗为什么不能假装疼？是因为它太诚实了吗？

我的右手为什么不能给左手钱？

为什么这样的话听上去有些古怪，即“他感到了一秒钟的深沉悲哀”？（只是因为这样的情形很少发生吗？）

——1958，250，268，II，i

安东尼·肯尼（Anthony Kenny）是一个系统的维特根斯坦研究学者。他报告说，《哲学研究》里包含了 784 个问题；其中 110 个予以了回答，但这 110 个回答中有 70 个是故意给出的错误答案。

维特根斯坦说的他的目的是“要教你从一个伪装起来的无意义转到一个明显无意义的事物身上”。（1958，464）例如，人们会比较“一个想法产生后到哪里去了”与“一团火焰熄灭后到哪里去了”。由于玩笑和谜是简炼且公认的明显无意义的例子，所以它们就是这类逻辑类推现成的候选项。

其他的“日常语言哲学家”试图通过指明与明显的语言悖谬之间的类似性来消解哲学问题。吉尔伯特·赖尔（Gilbert Ryle）的《心的概念》（*The Concept of Mind*）频频指责勒内·笛卡儿犯了“范畴上的错误”：

如果有人说三种事物，即潮汐、希望和死亡的平均年龄，不会上升，那么人们会认为他是在讲一个无聊的笑话。说存在着素数、星期三、舆论和海军，或说既存在身体，也存在心灵，将只是一个或好或坏的笑话罢了。

——1949，23

维特根斯坦认为诸如“绿色和蓝色不能同时处于同一个地方”之类的哲学观点揭示了类似的局限性。

日常语言哲学是常识哲学缩减后的演化物。与托马斯·里德的预期相反,一些常识信念已被18世纪之后的物理学所推翻。适用于熟悉环境里中等大小的那些对象的诸原则对于天文学家和微观物理学家研究中所用到的尺度就失效了。为了不致侵犯科学,日常语言哲学家只保留了里德哲学中的语言学方面。他们将自己限定在这个事务(即观察语言是如何运作的)的范围内。由于母语为英语,所以他们已经掌握了英语的规则,并且能判断句子是否是英语。悲哀的是,我们这些人却没有通向我们所采用的规则的直接途径。我们必须根据这方面的数据即哪些句子属于英语,来推测。关于语言规则的命题是分析得来的。这类命题所讨论的并非世界。这就解释了为什么哲学可以闭门造车。哲学像数学一样,是一个先验领域。

至于语言规则可能是什么样的,日常语言哲学家实际上采用了经验上的线索。我们知道,英语不能由无穷多的独立规则构成,因为那将使英语变成一门无法掌握的语言。在说明规矩是如何被确立起来的时候,维特根斯坦常常诉求于语言的功能。但他的这种匆匆的"一瞥"与几何学家用来指引其猜测的非正式检验非常类似。尽管我们使用的实际上是一个后天的研究模式,但命题本身是先天的。(关键在于,无需经验,我们就能了解命题。)

如果我们正确地使用了语言,那么我们的问题就是恰当地建构起来的:永远有一个答案,即使我们最终无法了解它。就哲学问题而言,我们在究竟什么才算是一个答案之问题上陷入了令人眩晕的混乱中。这种感受要回溯到维特根斯坦的《逻辑哲学论》时期:

> 哲学著作中发现的大多数命题与问题并不是错的,但却是无意义的。因此,对这样的问题,我们无法给出答案,而只能确定这一点,即它们是无意义的。哲学家的大多数命题与问题都是源于这一点,即我们没能理解我们语言的逻辑。

(它们与这个问题——善与美之间的同一性是多还是少——是同一类问题。)

所以,这一点是没什么好奇怪的,即最深刻的问题实际上根本不是问题。

——1969a,4.003

哲学问题没有答案,因为实际上并不存在这样的问题——只有伪装成问题的伪问题。一个领域要取得进步,就必须解答某些问题。这样说来,哲学上的进步就是不可能的了。(“谜并不存在。只要一个问题完全能够被提出来,它就也能够被解答。”)我们顶多只能通过指明问题是怎样从我们对这一点——即,语言是如何运作的——的误解中产生的,来消解哲学问题。

萨特与自欺

后期维特根斯坦从未提出过明确的解决悖论的方案。他只是作些暗示和概括,来鼓励别人自己去思考。他的追随者们确实曾试着去解决吉恩·保罗·萨特(Jean Paul Sartre)在20世纪50年代使之流行的一个悖论:自欺是可能的吗?我怀疑日常语言哲学家挑这个悖论做靶子,部分是出于妒忌和愤恨。当英国的哲学家被无聊的书评家们当作“动词哲学家”(verbosophers)打发了的时候,法国的存在主义者却被捧为文化的灯塔。萨特、西蒙·德·波伏娃(Simone de Beauvoir)、艾尔伯特·加缪(Albert Camus)、安德烈·马尔罗(André Malraux)都是当时的名人。就像斯多葛派学者一样,他们提供了一个关于现实和人类状况的完整景象。他们以那些能引发哲学的个性特征为荣。通过在文学和戏剧中表达自己的观点,存在主义者们也部分地满足了公众的要求。而隐逸的维特根斯坦

派学者只是在相互治疗。

在《存在与虚无》(*Being and Nothingness*)中,萨特注意到,自欺似乎完全是一个常见的现象。但对自欺的可能性却存在着一个极有说服力的反对意见。要想成为一个欺骗者,你必须不相信这个骗局,而受骗者必须相信骗局。既然相信同时又不相信骗局是不可能的,所以自欺是不可能的。

对此,一个流行的解决办法是把自己分成诸部分,即众多的微型人,然后说一个微型人在欺骗另一个微型人。但一个无限倒退的危险是很明显的,如果我们问微型人自己是否能被自欺的话。回答说不能是很奇怪的,因为任何一个老练得能欺骗别人的人也就老练得能自欺。如果微型人能欺骗自己,那么我们就必然要设定次级微型人,然后是次次级微型人,依此类推。

形而上的心理学家也许会乐于接受这种含义的,即所有的自我都是由无穷多的子自我构成的。维特根斯坦派学者会避免这种情形的发生。日常语言哲学家没有去设置一个无限的子自我层次,他们而是将无限倒退这个难题追溯到了误导人的表层语法上。陈述句"国王乔治四世欺骗自己去相信自己参加了滑铁卢战役"中的"欺骗"似乎与"国王乔治四世欺骗布伦瑞克(Brunswick)的卡罗琳公主去相信他参加了滑铁卢战役"这个句子中的"欺骗"意义相同。但维特根斯坦派学者否定了这一点,即自欺中的"欺骗"与欺他(other-deception)中的"欺骗"是同一个意思。他们将"欺骗你自己"与"邀请你自己"、"打败你自己"和"教你自己"作了比较。如果你不请而至,那么你就是邀请你自己来参加这个聚会的。如果你打败你自己,那么你既不是胜利者,也不是战败者,因为你是别人打败你的主要原因。通过把教他(other-teaching)作为自教(self-teaching)的范型,我们就可以为"亚伯拉罕·林肯是自教的"捏造一个悖论:作为教师,林肯了解教学内容。作为学生,林肯不了解教学内容。所以,林肯既了解又不了解教学内容!

由这个诡辩所造成的一切迷惑都是建立在这个限定上，即限定自教要以教他为范型。我们应该尊重语言的特性，而不是去研究出什么反身表达句。反身表达句诚然表明了他们都具有这个逻辑形式，即“a 与自身之间具有关系 R”。但这种表层的语法有时候挡住了极为不同的深层语法。特别是，“……我们说如果‘琼斯在 P 这件事上欺骗了自己’这句话是对的，那么这即是说琼斯在不利的确信情况下（比如琼斯具有的证据不能保证对 P 的确信）确信了 P”。[坎菲尔德（Canfield）和古斯塔夫森（Gustavson）1969，32]对“自欺”的这种释义，其目的是要“把哲学的疑云压缩成一滴语法”。

作为语言学治疗的一个副作用，我们可以了解到语言是如何运作的。但语言学上的这个附带的进步并非哲学上的进步。有益的哲学就像良药。医生只能将病人从病痛中解救出来。沿着这条路，他或许也能做出某些有利于科学的发现，但这些进步却并非医学的目的。一旦哲学家解开了某个概念之结，就不存在任何积极的哲学残留物了。

遵循规则

维特根斯坦将小孩如何学习背诵字母表与他们如何学习背诵数字作了比较：“这里对‘等等’这种表达式有两种不同的使用方式。如果我说‘字母表是 A，B，C，D，等等’，那么‘等等’就是一种省略。但如果我说‘基数是 1，2，3，4，等等’，那么它就不是一种省略了。”（1976，170－71）小孩是通过记住字母表的整个序列来掌握字母表的。如果你提供给他的字母直到 G，你就不能指望他能外推至 H，I，J，K。相反，小孩不能通过死记硬背来掌握无止境的数列。他必须学会自己去把数列继续推延下去。

你是如何掌握将数列无限延续下去的规则的呢？即使一个简单的延续也是某种增加。你是如何学会“＋”的呢？索尔·克里普克（1982）使

维特根斯坦确信自己发现了关于遵守规则的一个怀疑论悖论。假设你以前从未计算过 68 +57 等于多少。你回答说是 125,并确信这个答案符合你过去对"+"的使用。一个怀疑论者对你的这个确定的答案提出了质疑:也许你过去的用法要求答案是 5。能得出你过去的答案的规则毕竟有无穷多条。你怎么知道你意指的是哪条规则呢?

> 这就是我们的悖论:没有一个行动的过程可以被一条规则决定,因为每个行动过程都可以被说成是符合该规则的。答案是:如果每个事物都可以被说成是符合该规则的,那么它就也可以被说成是违背该规则的。所以,这里既不存在符合,也不存在违背。
>
> ——1958,201

克里普克认为维特根斯坦通过否定遵守规则包含了自我解释而解决了这个悖论。实际上,我们只是在学习如何使用词语。我们掌握某条规则,其实就是被引导着去进行某种语言实践。

很多哲学家认为克里普克误解了维特根斯坦治疗法的目的。维特根斯坦无意于去发现什么新的悖论。他只想消除旧悖论。如果维特根斯坦认为悖论是伪问题之看法是对的,那么悖论就不可能被解决。

但维特根斯坦总是周期性地重蹈他所抛弃的那种哲学研究模式之覆辙。他无法抵挡这种答案所施展的魅力——这种答案就是"那种将整个心灵置于一片混乱中,但同时又带来对悖论的愉快感受"。(1976,16)就像一个醉鬼一样,当维特根斯坦晕晕乎乎地得出结论说存在着无穷多的无限大的数时,他其实就认同了康托。维特根斯坦认为康托是因为迷醉于一个关于"1,2,3,4,…"的迷人的解释而发明了超限数的。他推测"这些圆点带来了关于数的某种图景:数渐延渐远以致我们无法看清。但如果我们使用另一个不同的符号,那么我们就能有大量的收获。假设我们用△替换了圆点,那么'1,2,3,4,△'所导致的误解就更少了。"(1976,

170）苏斯博士（Seuss）的《超越斑马》（*On Beyond Zebra*）以一个年幼的孩子在一块黑板上自豪地书写开始。康拉德·科尼利斯·奥唐纳德·奥戴尔（Conrad Cornelius o'Donald o'Dell）展示了自己关于字母表的详尽的学识：A 代表猿猴，B 代表熊，……Z 代表斑马。一个大一点的孩子赞扬康拉德。他轻快地对康拉德说道，大多数人在 Z 这里就停止了。但他的字母表却超出了 Z 而延续着。这些额外的字母使他拼出了新的事物。这样，这个大一点的孩子就将康拉德引入了别样而难接近的奇异生物之领域。例如，类似于字母 Q 的 quan 字母代表生活在一块沙洲上的直立而对称的极地生物 Quandary。

在大海中的一个岩洞里，他孤单一人
他每一天都在发愁，从拂晓的晨光开始
他发愁，只是发愁，直到深夜。
他只是站在那里发愁。他就是不能停下来……
他是头朝地呢？还是脚朝天？

给康拉德提供的这个奇闻将使维特根斯坦想起其他的从没存在过的地方。

维特根斯坦认为自己无意于用一种哲学理论来替代另一种哲学理论。但实际上他常常干的就是这种事情。尽管小心谨慎，但他毕竟就这样提出了意义的使用理论、疼痛的声明理论和家族相似学说，等等。尽管他嘲笑了那些对局限和不可能的结果着迷的哲学家，但他却因为反驳了私人语言、把语言的局限看作思想的局限、对无限提出的怀疑而闻名于世。所以，尽管他诋毁悖论，但他却无法控制自己不去发明关于无限和遵守规则的悖论。

维特根斯坦“有一次说，摩尔惟一给他留下深刻印象的成就就是，他发现了包含在‘天在下雨，但是我不相信在下雨’这类句子中的、性质独

特的无意义的话”。（马尔科姆 1958，56）这是对分析哲学奠基人的轻微反抗吗？或只是一个悖论痴迷者的忏悔？

维特根斯坦不受控制的思考使人想起了《失乐园》（*Paradise Lost*）中的一段话。约翰·弥尔顿（John Milton）把地狱描画成一个地形复杂的地方，在那里，一些堕落天使在相互搏斗，其他的则在悲歌，而

> 另外一些则分散地坐在一个山丘上遁世隐居，
> 他们想得越来越深，因而开始推究高处的神意、前知、意志和命运——
> 注定的命运、自由意志、绝对的前知——
> 但发现，崎岖蜿蜒的失乐迷宫永无尽头。
>
> ——第二部分，第 557－61 页

山丘上那些可怜的魔鬼，被他们自己徒劳无益的探询折磨着，但又无法制止他们的好奇心。他们越是思考他们为什么必须停止思考，他们就越深地陷入了思想的圈套中。

第二十四章

奎因的标点符号

逻辑学追逐真理追到了语法之树上

——W. V. Quine,70,35

1908 年的"对圣诞日",即 6 月 25 日,威拉德·范·奥尔曼·奎因(Willard Van Orman Quine)出生于俄亥俄州的阿克隆。他死于 2000 年的圣诞节。奎因在阿尔弗雷德·诺思·怀特海的指导下写了论《数学原理》的博士论文,从而开始了在哈佛一生的教学、研究工作。虽然奎因在计算机科学上也做出了贡献,但他仍然使用他的 1927 年造的雷明顿牌(Remington)打字机。因为是一名逻辑学家,所以奎因对这个打字机做了改动,改变了一些键,以便解决一些特殊的符号。"我发现不要拙劣的句号、拙劣的逗号——和问号也行。"一个记者问:"你是不是漏了问号?"奎因回答说,"哦,你看,我代之以确定性了"。

我认为悖论是这样的谜——它使听众面临着一大堆的好答案。因为谜采取了问题的形式,所以我怀疑奎因那个改动过的打字机可以顺畅地构设悖论。但奎因要对他最具有影响力的"悖论"定义负责。

卡特的世界末日论证

牛津英语词典所列的"悖论"的第一个意义是"与公认的看法或预料

相反的一个命题或原则”。奎因认为这个定义忽略了论证的主要作用。在“悖论之路”中，奎因得出了这样一个观点：“悖论就是任意一个结论——它初看上去很荒谬，但又有一个论证支持它。”(1976，1)世界末日论者的“末日就要来临了”是一个“与公认的看法相反的原则”。但仅当一个好的论证支持它，它才是一个悖论。

但奇怪的是，奎因所倡导的科学与哲学的相互促进却带来了这样的一个论证。宇宙论者布兰东·卡特(Brandon Carter)(1974)说，既然缺乏证据证明自己是特殊的，所以我们就应该把自己看作和一般人一样处在同一个历史点上。由于人口一直在成级数增长，所以大多数人最近就要出生了。因此，我应该认为这个假设具有非常大的可能性，即我正在记载的差不多就是人类历史的末日了。

卡特的论证“支持”(sustain)了他的惊人论断吗？哲学家约翰·莱斯利(John Leslie)用一整本书来为卡特辩护。在《世界末日》(*The End of the World*)中，莱斯利认为世界末日论证为我们对人类灭绝的恐惧提供了特别的理由。

我过去常常认为世界末日论证犯了一个我在那个星期天的下午就能诊断出来的错误。但每个显然的反驳都被相应的回答给否定了，这样，世界末日论证还是毫发未损。很久以后，这个具有回弹力的世纪末日论证赢得了我不大情愿的尊重(尽管不是我的赞同)。我想这个论证的这种耐力，就是当奎因说一个论证支持了一个惊人论断时所意指的东西。

真悖论和假悖论

就像根据对“支持”的积极理解或许就可以推测的那样，奎因认为有些矛盾性论证具有正确的结论。他对真悖论的演证是根据《彭冉海盗》(*Priate of Penzance*)得出的。《彭冉海盗》中的主角弗里德里克

(Frederic)21 岁了,但只有过 5 个生日。虽然这似乎是个矛盾,但在得知弗里德里克生于 2 月 29 号以后,我们就会明白为什么这必然是真的。闰年使这种情况成为可能,即一个人的年龄等于其有过的生日的 4 倍。奎因把真悖论描述成最终可以被证实的推理步骤。

奎因的意思并不是说所有支持性论证都是合理的,因为奎因认为很多悖论的结论是错误的。他把这样的悖论叫做“假悖论”。奎因也并非认为一个支持性论证的演绎必然是有效的,因为他认为所有支持假悖论的支持性论证都是谬误的。

二律背反的不同之处在于它“因为接受了推理之路而导致了一个自相矛盾”。(1976,5)让我们回忆一下罗素的集合(只包含那些不能包含自身的集合)悖论。罗素的这种集合包含自身吗?奎因说这个悖论“确立了这一点,即某种默认的、可信的推理模式必须被弄清楚,自此以后要加以避免或加以修正”。奎因建议说,我们可以通过采用一些阻止二律背反构成的语法规则来制止二律背反。通过要求“正确”一词要相对于一个语言系统来使用,奎因将他提议的这个限制扩展、运用到诸如说谎者之类的语义学悖论中。“违反这个限制而得出的观点,将被看作是无意义的或不合语法的,而不是被判为正确的或错误的句子。”(1976,8)奎因承认,禁止说简单的“正确”一词似乎有些压抑人。但他预测说,这样,人为制造出的意义就将最终消失,自我指涉的二律背反也将最终变成假悖论。集合论者会认为罗素的二律背反犯了一个错误,就像数学家现在认为芝诺的二分悖论只是胡乱地处理了聚合点序列之概念一样。

但奎因教授也犯了错!假悖论就被认为是带有错误的结论吗?如果罗素的二律背反中的正、反题是无意义的,那么其正、反题也就不可能是错误的——它们根本不可能是被论证支持的结论。所有的结论都是有意义的命题。所以,奎因的界定将只意味着自我指涉的二律背反不是真正的悖论。

回忆一下吉恩·布里丹对条件性说谎者悖论的研究:直先生说“弯

先生下一个要说的事情是对的"，弯先生说"直说的是错的"。如果弯说"奎因观光过 118 个国家"，那么两个命题都将是对的。如果说谎者悖论是无意义的（就像我认为奎因也是正确地主张了这一点），那么条件性说谎者悖论就表明了无意义有时候是说话者无法察觉的。说话者内在的合理性不足以确保他的话是有意义的。

如果所有的支持性论证必须是演绎上有效的，那么将不存在归纳悖论了。但奎因必然会承认存在着这样的悖论——惊人结论在这类悖论中仅仅自称是可能的。我们来考察下面这个生日悖论的例子。根据前提即班上有 40 个学生，斯特提斯提克斯（Statistics）教授预测说，他的两个学生具有相同的生日。这个教授的论断乍看上去似乎只是轻率的。当斯特提斯提克斯教授说明他的推理的时候，悖论就出现了："班上有 40 个学生，这使我得出结论：89.1% 的概率。为了明白为什么得出这个结论，我们可以画一个具有 365 天的日历。在你的生日上作个记号。现在第二个学生要在她的生日上作记号了。她在空白处作记号的概率是 364/365。第三个学生在空白处作记号的概率是 363/365。第 N 个学生在空白处作记号的概率是 $1-(365\times(365-1)\times(365-2)\cdots\times(365-(N-1))/365^{N})$。所以，如果有 23 个人，那么生日相同的概率就是 50.7%。当 $N=40$ 的时候，上面这个公式就意味着生日相同的概率是 89.1%。"

但仔细检查完所有这些步骤，让我们进一步假定斯特提斯提克斯的结论不幸是错的：40 个学生当中没有人具有相同的生日。他的错误预测被证明是错的，尽管它得到一个正确的前提和一个适当的推理规则的支持。

这个教授的预测之所以错误，是由于它背后的推理。推理并不非得是完美的。像大多数生日悖论的宣传者一样，斯特提斯提克斯教授忽略了有些年份要多于 365 天这个事实。他也没有考虑到那些因为穿越国际日期变更线而失去他们生日的旅行者。（一个老人可能一辈子没有过一个生日。）这个悖论之所以依然存在，是因为其所遗漏的这类东西是无关

大局的。

我们可以尝试通过把矛盾性归纳看作一个省略式的三段论(一个带有未言明的前提或结论的论证)而将所有的矛盾性归纳强行纳入演绎模式中。每个归纳都将带有这个默认的前提:“如果已言明的前提是对的,那么其结论就是对的。”这个策略使得所有的归纳,无论是好的还是坏的,都是演绎上有效的。关于推理的问题就转变成关于这个设定的条件之对错的问题。这个方法并没有消除对“悖论”的纯粹演绎性定义的狭隘性。因为我们可以来考察一下那些原真归纳论证——它们并没有被当作伪装成的演绎,但都仍然是矛盾性的。

新的归纳之谜

对归纳悖论所做的那些构设似乎过时了。一个有效的演绎论证仍然是有效的,无论出现什么新情况。但归纳推理的说服力受新增的前提的影响。老师们曾告诉过尼尔松·古德曼(Nelson Goodman,1906 – 1998)根据布赖恩·斯盖姆斯(Brian Skyrms)的《选择与运气》(*Choice and Chance*)所得出的“新的归纳之谜”。斯盖姆斯回顾了约翰·斯图尔特·密尔是如何通过编撰了实验主义者所喜爱的那类推理模式而开创了对归纳的正式研究。正如亚里士多德编撰了那些保证了演绎有效性的论证模式,密尔也寻求那种使结论对于给定的前提来说是可能的论证模式。下面是一个简单的例子:“所有过去的 F 都是 G,所以,下一个 F 将是 G。”1946 年,古德曼发表了对整个归纳逻辑事业的反驳。但没有引起太多的关注。1954 年,他重新包装了一下自己的反驳。古德曼的新的表述从詹姆斯·乔伊斯(Jame Joyce)的小说《为芬尼根守灵》(*Finnegans Wake*)里借用了“亚绿蓝”(gruebleen)一词。在斯盖姆斯的构设中,“亚绿色”(grue)的意思是“2000 年之前看是绿色,2000 年或 2000 年之后看是蓝

色”。假设我们查看的所有翡翠在2000年之前都是绿的。那么说“亚绿色”的人在2000年应该预期这些翡翠是什么颜色呢？给定这个规则即“所有过去的F都是G，所以下一个F将是G”，那么他应该预测下一个被查看的翡翠将是亚绿色。但这就是说，说“亚绿色”的人是在预测这个翡翠将是蓝的！古德曼的谜是一个归纳上的二律背反：

绿色正题	亚绿色反题
2000年之前的所有翡翠都是绿色。	2000年之前的所有翡翠都是亚绿色
所有，2000年看到的翡翠将是绿色。	所有，2000年看到的翡翠将是亚绿色。

这两个相反的预测具有相同的论证形式，且都基于相同的理由。

我的直觉是，绿色正题更有优势，因为绿色是更基本的谓语。我们毕竟是用绿色来定义亚绿色的。但古德曼指出，我们也可以用亚绿色或另一个词即亚蓝色(bleen)来定义绿色。假定“亚蓝色”的意思是“2000年之前看是绿色，2000年或2000年之后看是蓝色”。于是古德曼就可以把“绿色”定义为“2000年之前看是亚绿色，2000年之后看是亚蓝色”。

我后来的看法是，绿色正题占优势，因为它无需改变自然过程。但一个同学却认为我的看法涉及到了改变。在说亚绿色的人看来，我在2000年身上设置了一个神秘的非连续性。说亚绿色的人是在预期亚绿色色的事物仍保持为亚绿色色。

冷静思考后，我决定等待这个二律背反自己结束。如果2000年，玻璃变成蓝色而蓝铃花变成绿色，那么我将放弃对绿色的支持。但2000年的情况如果符合我的预期的话，那么我就会认为反题是错误的。

我的耐心被证明是正确的。但反题的不合事实性只是支持新的归纳之谜的论证中一个无关大局的小瑕疵。反题仍是一个好的论证，尽管我知道它的结论是错的。归纳的价值在于其推理过程，而不在于它的结论。编造“某种亚绿色的东西”这个谓语之技术就是事先为论证去躲避耐心

之策略而准备的。实际上,古德曼从未确切地说明他关于亚绿色定义中的 2000 年。他只是提供了一个运用了时间变项 x 的定义图式。

奎因对对古德曼悖论给出了的一个诊断:归纳只对那些与自然种类相符的谓语有效。亚里士多德认为,就像屠夫按照关节切分猪肉一样,科学家也是按照预先存在的区分来分类的。与一个纯粹传统的对语言的看法相反,亚里士多德认为我们的某些词语指涉了这些自然种类。奎因认为,按照进化论,亚式的看法是特别可靠的。用范畴(与自然的区分相符)来分类事物的推理者会获得巨大而富有成效的成功。他们在预测上的成功被科学研究人为地加强了。科学的进程之一就是设计一些更加符合自然区分的词汇。我们本能地更偏好于使用“绿色”而不是“亚绿色”,因为“绿色”在分类自然的时候更为恰切。

奎因说他的解答也解决了卡尔·亨普尔(Carl Hempel)(1945)的乌鸦悖论。亨普尔说,对一个乌鸦的观察就是“所有的乌鸦都是黑的”的某种证据。对一块白手绢的观察是否也证实了“所有的乌鸦都是黑的”呢?下面就是一个闭门造车式的鸟类学的例子:

1. 尼科(Nicod)的标准:一个普遍的概括即“所有的 F 都是 G”被“x 是 F,且是 G”所证实。
2. 等值条件:证实一个命题的无论是什么,它同时也证实了另一个逻辑上等值的命题。
3. 所以,一块白手绢证实了“所有的乌鸦都是黑的”。

“所有的乌鸦都是黑的”与“所有非黑的事物都不是乌鸦”是等值的。尼科的标准意味着“这是一个乌鸦,并且它是黑的”证实了“所有的乌鸦都是黑的”。这个标准还意味着一块白手绢证实了“所有非黑的事物都不是乌鸦”。所以根据等值条件,这块白手绢必然证实了“所有的乌鸦都是黑的”。

奎因反对尼科的标准。他对与那类假设——这类假设运用了自然种类之术语——的相符作了限定。所以,他否认一块白手绢证实了“所有的乌鸦都是黑的”。

分析/综合之区分

丹尼尔·迪内特(Daniel Denett)的《哲学词典》(*The Philosophical Lexicon*)将“奎因”定义为一个动词:“坚决否认真实的或重要的事物的存在或重要性。”奎因也“奎因了”[1] 自己的名字、目的及心理学与认识论之间的区别。1951 年,奎因“奎因了”分析命题与综合命题之间的区分。分析命题将自己的真值归结为词的意义。例如,刘易斯·卡罗尔(Lewis Carroll)的《镜中世界》(*Through the Looking Glass*),其中胖冬瓜先生关于“一个非生日的现在”的定义就使得下面这句话是对的:“你在这一年的大多数日子里度过的都是一个非生日的现在。”相反,综合命题将自己的真值归结为世界。目前的人口与平均律使得“大约 1700 万人的生日与你的相同”这句话是对的。分析/综合之区分首先由康德明确提出。在奎因的“经验主义的两个教条”(“Two dogmas of empiricism”)之前,这个区分几乎为所有的哲学家普遍接受。通过详细讨论两种情况(即由于意义而正确的东西,与由于偶然事实而正确的东西)之间界线的模糊,奎因使康德的这个区分成了有争议的区分。

有些读者可能会怀疑我的理论(即把悖论解释成谜)“奎因了”奎因的真悖论与假悖论的区分。即使悖论是问题,这些问题也不可能是对的或错的。它们既不能被证明,也不能被反驳。谜终究是既不能相信也不

---

[1] 原作者根据丹尼尔·迪内特的《哲学词典》而将“quine”也作为动词来使用。这里权且译作“奎因”。为了区别与奎因本人,译者在用为动词的奎因上加了引号。

能不相信的东西。这些谜所显示的唯一直接的荒谬性就是它们提供了太多的好答案。但要记住，根据我建立在问题基础上的阐述，对悖论的回答可以是对的或错的。

奎因的悖论定义带有这样一个含义，即无论哪里有悖论，哪里就有一个支持荒谬结论的论证。后面两节介绍的是奎因的这个含义——即所有的悖论都是荒谬——的反例。

原始翻译

美国参加二战后，奎因暂时放下了哈佛的教职而成了一名海军破译密码人员。他开始对不利条件下的翻译问题感兴趣。假设一个探险者与土著民交谈：

> 在去澳大利亚探险的航程中，库克船长的一群水手捕获了一只小袋鼠。他们把这只奇怪的生物带回船上。因为没有人知道它是什么东西，所以大家派了一些人到岸上去问土著民。这些水手回来后告诉大伙说，"它是 kangaroo"。许多年以后，人们发现，土著民说"kangaroo"的时候，他们其实并不是在称呼袋鼠这种动物，而是在回答向他们提问的人："你说什么？"
>
> ——《观察者》(*Observer*) 杂志，1973 年 11 月 25 日，增刊

即使是那些杜撰的关于原始的误译的故事，也带来了这个问题：我们究竟能不能知道一个翻译是对的还是错的？如果误译已成体系，那么就没什么言语或行为能揭示错误了。

奎因 (1960) 把这个怀疑论的挑战整合进了语义学悖论中。假设一个人类学家看见，一只兔子跑过去，于是土著民说，"咯哇嘎"(Gavagai)！

这个词可以被翻译成(a)看,一只兔子;(b)看,一个完整不可分的兔子整体;(c)看,普遍的兔的一个实例;(d)看,兔子的一个时间片断。只要这个人类学家将他的翻译手册中的相关地方稍做调整,他就可以在(a)到(b)这四个选项中自由选择。奎因坚持认为,有无穷多的翻译手册都可以说明土著人的言语和行为。

这个怀疑针对的正是我们对正确翻译的无知吗?不,奎因说。他认为如果各翻译手册之间不存在经验上的区别,那么正确与否的问题也就不会产生。在上面这个假设情景中,由数据所导致的不确定性,使得各翻译手册成了不确定的。

翻译的不确定性也适用于对世界的解释问题。与我们最终将占有的所有数据相匹配的理论有无穷多。伽利略说,自然是一本用数学这门语言写成的书。但即使这种说法是对的,能概括我们最终将获得的所有数据的数学函项也是无穷多的。

"'咯哇嘎'应如何翻?"这个问题有无穷的相反答案。按照奎因,问题在于,无穷的答案都是好答案。奎因的原始翻译悖论是他自己的悖论定义的一个反例。除了表明悖论并非必然带有荒谬性,原始翻译悖论还表明悖论可以不受论证和结论的影响。"'咯哇嘎'应如何翻?"这个问题的答案是通过翻译得出的,而非通过结论(由论证得出的)得出的。

奇数性的世界

像大多数逻辑学家一样,奎因也非常看重简明性。他讨厌设置对解释数据来说过多的东西。奎因优雅地将自己的这种倾向称作一种"对沙漠风景的欣赏"。但很多直言不讳的简明性爱好者警告说,无论你何时设定一个新的实体,你都是在冒险。将设定减到最少,就将错误减到了最少。如果一个新的实体还是成问题的,那么这一点就尤其具有说服力了。

抽象对象不是我们最亲熟的那一类事物。所以，保险的做法就是避开它们。但实际上，奎因有一次和尼尔松·古德曼合写了一本辩护唯名论的书。唯名论者反对抽象实体——他们认为所有的事物在时空中都占有一个位置。他们这种收敛，目的在于反对诸如柏拉图的型相之类的哲学多余物。但是，唯名论者竟然也倡导要禁止科学家们自用的数、几何学上的点、集合等等之类的实体。

奎因不久便感到了困难。他开始相信集合是数学必不可少的东西。为了保住数学，他宽恕了集合并容忍了集合的存在。奎因是一个实用主义者。集合因为有用而挤进了奎因的形而上学。《数学原理》告诉我们说，集合加上逻辑就足以重建整个数学。而数学又是理论物理学必不可少的东西。科学和数学为合理性设定了标准，所有奎因觉得有理由信任科学家所必须设定的一切。对奎因来说，形而上学是科学的一个后补思想（afterthought）。

而尼尔松·古德曼却仍然在磨利唯名论这把尖刀。1951 年他出版了《现象的结构》（*The Structure of Appearances*）。这本书包括了关于部分与整体的逻辑学。古德曼否定了集合的存在。取代集合的乃是由更小的事物构成的熔合（fusions）。与集合不同，熔合在时空中占有一个位置。你能触摸到它。我是一个熔合。你也是。古德曼的“个体微积分”（“calculus of individuals”）说，只存在无穷多的原子个体，原子构成的任何组合都是一个个体。对象并不需要让所有的构成部分都被连接起来。例如，阿拉斯加和夏威夷虽然与美国本土分隔开了，但这并不妨碍它们是美利坚合众国的组成部分。古德曼不容许人类的直觉来规定什么被当作对象；他还认为存在着他的耳朵与月亮的一个熔合。

在 1965 年左右，在古德曼在宾夕法尼亚大学讲授的一个讨论班上，约翰·罗比森（John Robison）指出，《现象的结构》暗含了下面这个问题的答案：“宇宙中个体的数目是奇数还是偶数？”既然有无穷多的原子，并且每个个体都等同于原子的组合，那么个体的数量就正好等于原子的组

合的数量。如果有 n 个原子,那么就有 $2^n - 1$ 个原子的组合。无论我们赋予 n 的值是多少,$2^n - 1$ 总是一个奇数。所以,宇宙中个体的数量是一个奇数!

让人惊叹的并非宇宙的奇数性本身。除了那些认为宇宙是无限的人外,人们一般都同意这一点,即宇宙包含的个体要么是奇数,要么是偶数。让人觉得荒谬的是,个体的数目是奇数竟然会有一个证明。

“宇宙中个体的数目是奇数还是偶数”证明了拥有一个好答案的可能性简直是太多了。按照我们的预测,这个问题是无法回答的。唯一的好答案瓦解了人们对这一点的信念,即论证可以取得某些成果。这里的多余物是一个推理步骤严密的判断。(但更多情况下,多余物是一个自下而上的判定:一个好答案与另一个好答案相冲突。)

趣味数字

与这个纯事实——即某事物被证明了——相比,该事物是如何被证明的,更能推翻我们基于形而上的论证所作出的预测。来考虑一下,是否所有的自然数都是有趣的呢。G. H. 哈代(G. H. Hardy)在造访躺在疗养院里奄奄一息的数学天才拉马努贾(Ramanujan)的时候,他不知道要说些什么。于是他提到,他雇的那辆载他来疗养院的出租车有一个相当无趣的车牌:1729。“哦,不,哈代。这是一个迷人的数字。它是可以用两种不同的方式得出的最小的和,”拉马努贾回答说。($1729 = 1^3 + 12^3 = 10^3 + 9^3$)。弗兰克斯·李·利奥纳斯(Francois Le Lionnais)的《非凡的数》(*Nombres remarguables*)表明,很多看上去无趣的数其实是有趣的。利奥纳斯所能找到的第一个没有非凡特性的整数是 39。李·利奥纳斯沉思道,别忘了,非凡特性的缺乏恰恰使 39 成了一个有趣的数。就像 81 因为是有趣的一样——因为它是可以被分解成三个平方之和的最小平

方,39 这个数也是有趣的——因为它是最小的无趣的整数。

数学家把李·利奥纳斯的观点概括成一个证明,即所有的自然数都是有趣的。如果存在无趣的数,那么就必定存在第一个无趣的数。但作为第一个无趣的数,这本身就是一个有趣的特性。所以,所有的数都是有趣的。

也许每个自然数都有一个使自己成为有趣的数的惊奇特征。看似无趣的数却常常被证明是"迷人的"。也许这就是这一点的原因,即数为什么永远都是有趣的。所有无趣现象不过是错觉,这一点甚至也可能有某种奇特的证明。但似乎让人感到奇怪的是,我们竟然能根据最小数定理(即,如果随便一个自然数有某种特性,那么就存在具有这个特性的最小数)证明所有的自然数都是有趣的。这个论证似乎太过简单了。

来看看那些唯独相信这个简单论证之结论的矛盾数学家的困境。因为结论包含了每一个前提,所以他们就认为这个简单论证是有效的,并且相信这些前提及其结论。暂且不论他们想当然地认为这个论证是合理的,他们在这一点上遇到了麻烦,即如何去相信前提向他们保证了结论呢。

悖论是集合吗?

至少从爱比克泰德起,就有很多哲学家说过,悖论就是这样一些命题的集合:这些命题单独看是可信的,但连起来看就相互矛盾了。注意,相较于把悖论等同于论证或结论的定义来说,这个建立在悖论基础上的定义提供给我们的是一个低调一些的对悖论的解释。

与一个带有 n 个元素的集合相匹配的,将是 n 个这样的论证——它们具有奎因认为对悖论来说足够数量的特性。因为对这个集合中任意一个元素的否定,乃是以该集合中所剩下的元素为前提的一个论证所得出

的结论。既然原集合连起来看是矛盾的，那么这个论证就将是有效的了。因而，既然原集合中的元素单独看是可信的，那么听众还将发现该论证的每个前提都是有说服力的。

仅当集合是有限的，从集合到论证的这种可转换性才是有效的。如果一个集合包含有无穷多的命题，那么当一个命题被否定而其余命题被用作前提的时候，一个论证是得不出什么结果的。因为一个论证只能带有有限多的前提。

第8章随机组合论证背后的思考表明，即使有限的集合也会对建立在集合基础上的悖论定义制造一个难题。我相信这本书中的前10000个声称，但我也知道，这些声称连起来看是相互矛盾的。但这种集合并非真的是一个悖论。

尼古拉斯·雷舍（Nicholas Rescher）以百科全书式的系统性为悖论设计了集合论式（set-theoretic）的概念。他把整个哲学都用来解答悖论。

为了实现这个共同的目标，雷舍对悖论的结构做了进一步的限制。他说悖论的每个成分都必须是协调的。（2001，8）这样一来，抛弃集合中任意一个元素就足以恢复一致性了。雷舍用了一个概括即矛盾都是不可信的，来为一致原则辩护。

雷舍自己对自己所要求的一致性的违背使矛盾似乎变得更加尖锐了。假设一个理发师只给所有那些不给自己理发的人理发。这个理发师给自己理发吗？雷舍是这样来构设这个集合的——他让引号里所说的内容作为该集合的第一个元素：“有，或可能有一个对前提条件加以说明的理发师。”（2001，144）但雷舍说这个元素应该被抛弃：“没有，也不可能有一个对前提条件加以说明的理发师。”雷舍无疑是对的，因为这是一个逻辑公理，即事物不可能只与那些不与自己发生关系的事物发生关系。［汤姆森（Thomson）1962，104］但这也就是说，理发师悖论的荆棘丛（“aporetic cluster”）包含了一个矛盾（不仅仅是一个正如雷舍所要求的、连起来看时所出现的不一致性）。

“这个理发师给自己的理发吗?”,这个问题的所有直接答案都是十足的矛盾。此外,它们还是整一不可分的矛盾。“P 并且非 P”可以被分成协调的 P 和协调的非 P。但矛盾却不可能按照这种方式被分成协调的命题成分。

逻辑悖论反驳了这个原则,即逻辑学在自身从未找到悖论的解答。即使悖论的某个成分是一个逻辑错误,逻辑学也没有告诉我们什么东西必须被抛弃。既然通向逻辑真理的推理是无前提的,那么抛弃某个前提也就不能阻止它的结论了。这些悖论可以单个单个地被解决掉,而无需顾忌其他信念所构成的更大的语境。关于悖论的整体论并非普遍有效。

无前提的悖论

与雷舍不同,奎因还考虑到了单个命题组成悖论的可能性。就像从归谬法这种形式的论证来看很明显一样,存在着只凭借推理规则而支持自己结论的论证也是很明显的事实。刘易斯·卡罗尔(1895)发表的一个对话使这一点变得更加必要了:即有必要区分推理规则与其前提。阿喀琉斯试图用一个三段论来劝乌龟:

(A) 相等的事物彼此相等。
(B) 这个三角形的两边是相等的。
(Z) 这个三角形的两边是彼此相等的。

这个和蔼的乌龟会接受阿喀琉斯所希望的一切前提,但坚持认为要从前提可靠地推出结论,阿喀琉斯还需要一个进一步的前提:

(C) 如果 A 并且 B 是正确的,那么 Z 必然正确。

于是阿喀琉斯给(A)和(B)添加了一个特殊的前提(C)。但他发现,这只乌龟还是不愿意接受(Z)。乌龟并不怀疑这些前提,它想要的是真正蕴涵(Z)的前提之集合。于是,阿喀琉斯又添加了第二个补充前提:

(D) 如果 A 并且 B 并且 C 是正确的,那么 Z 必然正确。

这只乌龟的态度还是一样,即接受所有的前提但仍坚持要求一个保证,即保证这个扩展了的集合真正蕴涵那个结论。阿喀琉斯又添加了一个乌龟所要求的前提:"如果 A 并且 B 并且 C 并且 D 是正确的,那么 Z 必然正确。"阿喀琉斯永远也不能满足乌龟不断增长着的对特殊前提的要求。

注意,这里让人困惑的是论证序列,而不是该序列中的任何一个特定的论证。为什么乌龟小心谨慎的要求——即要求一个特殊的前提来确保前提集合与结论之间的推导关系——是不合理的?对此,一般认为,前提与结论之间的关联根本无需什么特殊的前提来保证。前提与结论之间的关联靠的是推理规则。

这种必要性,即有必要区分前提与推理规则,是与两者之间的可替换性相符的。例如,一个主张 P 的公理可以被看作是这样一个推理规则:这个推理规则使我们无需任何前提就把 P 当成是一个证明。卡罗尔的谜的确表明了,一个只包含有公理的体系是不能有任何演绎的。一个证明体系必须有某些推理规则。但一个体系无需任何公理。实际上,自然演绎体系就是逻辑操作中一个富有实效的选择。

从形式上看,无前提的悖论是从空集演推出的怪论。如果其演推是有效的,那么它们就是真悖论。最著名的例子是库尔特·哥德尔的第二条不完全性定理:一个协调的、足够强有力得能形成初等数论的证明体系必然是不完全的。其中可能存在无前提的二律背反:两个公认的推理规则可能会导致相反的结论。(这一点委婉地证明了,其中至少有一个公

认的规则实际上是无效的。)

推理规则与前提之间的可替换性表明,一个实质性的过失与推理过程中的一个失误之间的区别是有弹性的。雷舍说后面这句话的时候是武断的:“悖论并非是推理中的一个失误所导致的结果,而是一个实质性的过失即我们公认的事物之间的不一致所导致的结果。”(2001,6-7)奎因说后面这句话的时候也是同样的武断:所有的假悖论都与错误的推理规则有关。一个被说成是荒诞的过失(一般认为是错误)通常也完全可以被说成是一个谬误(一个不合法的但被普遍使用的推理规则)。

作为一名逻辑学家,奎因是好几个无前提的悖论的牺牲品。1937年,奎因发表了他的数理逻辑的新基础。人们普遍认为他的这个新体系优于以前的体系。但不久人们便发现这个新体系太弱了——尤其是它无法得出无限公理(该公理声称了无限集合的存在)。1940年,奎因加强了他的《数理逻辑》(*Mathematical Logic*)中的基础。但巴科利·罗瑟(Barkley Rosser)(1942)证明,奎因这个修补过的体系包含有布拉里-福蒂悖论。这就说明,奎因的这本书里带有连起来看不协调的公理。如果诸逻辑公理连起来看不协调,那么其中就至少有一个公理是一个矛盾。既然奎因只选用那些可信的公理,那么奎因就会第一个得知其中存在着一些看似可信的矛盾。[王浩(Hao Wang)(1950)将奎因从这个困境中解救了出来]。王浩用一个协调且灵巧的替代项像做外科手术般的代替了一个癌症公理。

关于悖论的渐进论

在奎因挑战分析/综合之区分前,一般认为哲学在性质上不同于科学。科学家专注于综合命题,而哲学家则专注于分析命题。科学家凭借观察和实验探索现实。哲学家则通过对语义学的逻辑研究来描绘我们的

概念图式。

奎因同意这个看法，即哲学家更易于使用语义学追溯之策略：哲学家喜欢将问题从令我们困惑的事物身上转换到我们用来描述这些令人困惑的事物的词语身上。"不要谈什么真理！谈'正确'吧！"当词语比事物得到更好的理解的时候，这个策略是管用的。当我们缺少用来解决那些存在于所有学科中的问题的标准技术时，我们就会使用这样的策略。但奎因认为使用语义学追溯法只不过是哲学的一个非本质性的特征。物理学家阿尔伯特·爱因斯坦在试图解决关于同时性方面的异常现象的时候就使用了语义学追溯法。形而上学家有时诉诸经验成果来解决哲学难题。

奎因已经将这种自然主义的转向植入了哲学。他坚持，哲学与科学的区别与其说是种类上的，不如说是程度上的。哲学应该关注生物学，就像生物学关注物理学、物理学关注生物学一样。哲学进而试图将科学的成果整合进对宇宙的一个全面的描画中去。但就像我们通过布兰顿·卡特的人类灭绝例子所看到的，宇宙学家也扩展了自己的视野。

开尔文爵士将形而上学的含糊性与物理学的严格性做了对照——他宣称"科学中没有悖论"。但如果在科学类刊物的搜索引擎中输入"悖论"的话，你会得到很多关于科学悖论的条目。很多科学悖论被解决了。但我们也可以说，诸如芝诺的那些著名悖论之类的悖论也被解决了。哲学的进程往往是自我隐没的(self-effacing)，因为随着时间的流逝，哲学的解答被其他领域当作成果给吞并了。"哲学"是一个类似于"这里"、"昨天"、"新闻"的指引词。它的意义转而遮盖了那些难于委托给科学来解决的论题。

哲学就像对地平线[1]的一个探险。根据某个解释，这个冒险是没有希望的。我们无法到达目的地，因为被当作地平线的东西不断地在转换。但因为这种同语反复式的说法就变成一个悲观主义者，这就好比因为

[1] Horizon 一语双关，作者也借指我们的"视域"、"眼界"。

“明天永远都不会到来”的说服力而接受了一个流变哲学。

当哲学的意思稳定下来的时候，我们就能到达地平线了。我们是站在今天的有利视角来打量哲学的。这一点谁都懂。历史上那些论题的回复力以及过去那些思想家没有实现的抱负给我们留下了深刻的影响。但一个用来衡量进步的恰当尺度需要采用历史的视角。我的意思并不是说我们仅仅关注过去就行了。我的意思是，从过去来看过去。

21世纪的哲学概念对空虚悲观的未来人来说将是一种营养品。假定我正确地评价了卡特的世界末日论证的优、缺点，那么这一点还是有可能的，即很久以后的某个哲学家会在某个图书馆的角落里发现我这本过时的书。当他浏览这本书的时候，他可能会对2003年的哲学家们当做哲学的东西感到奇怪。那个时候，他会知道这本书中所讨论的很多“悖论”在他那个时代已被物理学或数学（或者被其他到我们这个时代为止还没有被设想过的领域）明确地解答了。这个未来的读者会好奇于哲学家为什么会试图去回答这样的问题。在他读最后这句话的时候，我要提醒他，他是站在一个本书作者无法达到的新的地平线上。

参考文献

Anscombe, G. E. M. (1956). 'Aristotle and the Sea Battle'. Mind 64: 1 – 15.

Aquinas, Thomas. (1929). *Summa contra gentiles.* trans. the English Dominican Fathers. London: Burns, Oates & Washbourne, Ltd.

Aristotle. (1941). *The Basic Works of Aristotle.* ed. Richard McKeon. New York: Random House.

Aristotle, (1955) *Fragmenta Selecta.* ed. Ross, W. D. Oxford: Oxford University Press.

Ashworth, E. J. (1984). 'Inconsistency and Paradox in Medieval Disputations'. *Franciscan Studies* 44: 129 – 139.

Augustine (1872) *City of God*, trans. by M. Dods, Edinburgh: T. & T. Clark.

________ (1963) *The Trinity*, in *Fathers of the Church*, vol. 45, trans. Stephen McKenna. Washington, D. C: Catholic University of America Press.

Beckmann, Peter. (1970) *A history of pi.* Boulder, Colorado: Golem Press.

Bennacerraf, P. (1970) 'Task, Super-Tasks, and the Modern Eleatics', in *Zeno's Paradoxes*, ed. Wesley C. Salmon. New York: Bobbs-Merril.

Bernardete, Jose (1964) *Infinity: an essay in metaphysics.* Oxford: Clarendon Press.

Betrand，Joseph (1889)，Calcul des probabilités. Paris，Gauthier-Villars.

Berkeley，G. (1944). *Philosophical Commentaries，generally called the Commonplace Book*，ed. A. A. Luce. London：Kegan Paul，Trench.

________ (1986)，*A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*. La Salle，Illinois：Open Court.

Bertrand，Joseph (1889). *Calcul des probabilités*. Paris，Gauthier-Villars.

Boethius (2000)，*The Consolation of Philosophy*，trans. P. G. Walsh，Oxford University Press.

Bradley，M. J. (1996). "Building Home Plate：Field of Dreams or Reality，" *Mathematics Magazine* 69:44 – 5.

Burke，Michael (1994). "Dion and Theon：An Essentialist Solution to an Ancient Puzzle，" *Journal of Philosophy* 91：129 – 139.

Canfield，John and Gustavson，Don (1962). 'Self-Deception'. *Analysis*，23：32 – 36.

Carroll，Lewis (1850). *The Rectory Umbrella and Mischmasch*. New York：Dover，reprinted 1971.

________ (1895)，'What the Tortoise Said To Achilles'. Mind，4：278 – 280.

Carter，Brandon (1974). "Large number coincidences and the anthropic principle in cosmology，" in *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*. ed. M. S. Longair. Dordrecht：Reidel，291 – 8.

Chisholm，Roderick (1979). *Person and Object*. LaSalle，Illinois：Open Court.

Chroust，A. H. (1973). *Aristotle：New Light on His Life and on Some of His Lost Works*. Notre Dame，Indiana：Notre Dame University Press.

Cicero (1960), *De Fato*, trans. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

Cole, John R. (1995). *Pascal.* New York: New York University Press.

Coleman, Francois (1986). *Neither Angel nor Beast.* London: Routledge & Kegan Paul.

Copleston, Frederick (1962). *A history of philosophy.* vol. 1 Garden City, N. Y: Image Books.

Darrow, Clarence (1957). *Attorney for the Damned.* ed. Arthur Weinberg. New York: Simon and Schuster.

Diogenes Laertius (1925). *Lives of Eminent Philosophers*, in two volumes, trans. R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.

Epictetus (1916). *The discourses and manual.* trans. P. E. Matheson. Oxford: Clarendon Press.

Fadiman, Clifton (1985). *The Little, Brown book of anecdotes.* Boston: Little, Brown.

Findlay, J. N. (1958). *Hegel: A Reexamination.* London: Allen & Unwin.

Frege, Gottlob (1980). *Philosophical and Mathematical Correspondence*, trans. H. Kaal, Chicago: Chicago University Press.

Gazzaniga, Michael S. (1998). *The Mind's Past.* Berkeley: University of California Press.

Geach, Peter (1948). 'Mr Ill-Named'. *Analysis*, 9: 14 – 16.

Gibbard, Allan (1975). 'Contingent Identity'. *Journal of Philosophical Logic*, 4: 187 – 221.

Goodman, Nelson (1954). *Fact, Fiction and Forecast.* Cambridge: Harvard University Press.

Hart, W. D. (1970) "On Self-Reference" Philosophical Review 79: 523 – 528.

Hall, Roland (1967). 'Dialectic'. *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. New York'. Macmilan, vol. 2: 385 – 388.

Hallett, Michael (1984). *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*. Oxford: Oxford University Press.

Harman, Gilbert (1973). *Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Heath, Thomas L. (1921). *A History of Greek Mathematics*. Oxford: Clarendon.

Hegel, G. W. F. (1880). *Hegel's Logic; being Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, trans. W. Wallace. Oxford University Press, 1975.

_________ (1892). *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 1, trans. E. S. Haldane. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Company.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1959). *Encyclopedia of philosophy*. Translated and annotated by Gustav Emil Mueller. New York, Philosophical Library.

_________ (1969). *The Science of Logic*, trans. A. V. Miller. London: Allen and Unwin.

_________ (1973). *The Philosophy of Right*. London: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Vorlesungen ueber die Aesthetik*. 3 vols. Ed. E. Moldenauer and M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp. Translation by Allegra De Laurentiis.

Hempel, Carl G. (1945). 'Studies in the Logic of Confirmation'. *Mind*, 54: 1 – 26, 97 – 121.

Herodotus (1920). *The Histories*, trans. A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press.

Hume, David (1739). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. Clarendon Press, 1978.

________ (1951) *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford University Press.

Jacquette, Dale (1991). 'Buridan's Bridge'. *Philosophy*, 66/258: 455 – 471.

Jaynes, E. T. (1973). 'The Well-Posed Problem'. *Foundations of Physics*, 3: 477 – 492.

Johnston, L. S. (1940). 'Another Form of the Russell Paradox'. *American Mathematical Monthly*, 7: 474.

Kant, Immanuel (1950). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. trans. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Kneale, William and Kneale, Martha (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, I. (1965). *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith. London: Macmillan (Riga 1781).

Kelsen, H. (1937). 'The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy', *International Journal of Ethics*, XLVIII (1): 1 – 64.

Kneale, William and Kneale, Martha (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.

Kraitchik, Maurice, (1930). *La mathématique des jeux, ou Récréations mathématiques*. Bruxelles: Stevens frères.

Kretzmann, Norman (1990). 'Faith Seeks, Understanding Finds', in *Christian Philosophy*. ed. Thomas P. Flint, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press: 1 – 36.

Kripke, Saul (1972). *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard

University Press.

Kripke, Saul (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language.* Cambridge: Harvard University Press.

Kuehn, Manfred (2001). *Kant: a biography.* New York: Cambridge University Press.

Langford, C. H. (1968). 'The Notion of Analysis in Moore's Philosophy', in *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schlipp. La Salle, Illinois: Open Court: 321 – 42.

Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*, trans. and ed. Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Le Lionnais, Francois (1983). *Nombres remarquables.* Paris: Hermann.

Leslie, John (1996). *The End of the World*, London: Routledge.

Littlewood, J. E. (1953). *Littlewood's Miscellany*, ed. Bela Bollobas. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding.* ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Long, A. and D. Sedley (1987). *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, trans. A. Long and D. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.

Lucian (1901). *Dialogues and Stories from Lucian of Samosata*, trans. Winthrop Dudley Sheldon, Philadelphia: Drexel Biddle.

Lutz, Cora E. (1975). 'A Fourteenth-Century Argument for an International Date Line'. *Essays on Manuscripts and Rare Books.* Hamden, Conn: Archon Books: 63 – 70.

Mackie, J. L. (1973). *Truth, Probability, and Paradox.* Oxford: Oxford University Press.

Makinson, D. C. (1965). 'The Paradox of the Preface'. *Analysis*, 25: 205

–207.

Malcolm, Norman (1958). *Ludwig Wittgenstein.* New York: Oxford University Press.

Mann, Thomas (1955). *The Magic Mountain*, trans. by Helen T. Lowe-Porter, New York: McGraw-Hill.

Matthews, Gareth (1974). 'Paradoxical Statements'. *American Philosophical Quarterly*, 11: 133–139.

McCarthy, John and Patrick Hayes (1969). 'Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence'. *Machine Intelligence*, 4, ed. B. Metzer & D. Michie: Edinburgh: Edinburgh University Press.

McTaggert, J. M. E. (1908). 'The unreality of time'. *Mind*, n. s. 17: 457–74.

______ (1921) *The Nature of Existence*, two volumes, ed. C. D. Broad. Cambridge University Press.

Miles, Jack, (1995). *God: a biography.* New York : Alfred A. Knopf.

Mill, John Stuart (1979). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, ed. J. Robeson. Toronto: University of Toronto Press.

Miller, J. (1998). 'Aristotle's paradox of monarchy and the biographical tradition'. *History of Political Thought*, 19/4: 501–516.

Moline, Jon (1969). 'Aristotle, Eubulides and the Sorites'. *Mind*, 78/311: 393–407.

Moore, G. E. (1922). *Philosophical Studies.* London: Kegan Paul.

______ (1939). 'Proof of an External World'. *Proceedings of the British Academy*, 25: 273–300.

Pascal, Blaise (1966). *Pensees*, trans. A. J. Krailsheimer, London: Penguin.

Pausanias (1971). *Description of Greece.* trans. Peter Levi. Harmond-

sworth: Penguin.

Pigafetta, Antonio (1969). *Magellan's Voyage: A Narrative Account of the First Circumnavigation*, 2 vols, ed. and trans. R. A. Skelton. New Haven: Yale University Press.

Plato (1892). *The Dialogues of Plato*. trans. B. Jowett. New York: Random House.

Plutarch (1880). *Plutarch's lives of illustrious men*, trans. John Dryden, corrected from the Greek and revised by A. H. Clough, Boston: Little, Brown.

Pollock, John (1983). 'How do you Maximize Expectation Value'. *Nous*, 17/3: 409 – 421.

Priest, Graham (1987), *In contradiction*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Quine, W. V. (1940). *Mathematical Logic*. New York: W. W. Norton.

________ (1960) *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.

________ (1969) 'Natural Kinds', in his *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

________ (1970) *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

________ (1976) 'The Ways of Paradox', in his *The Ways of Paradox and other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Rea, Michael (1995). 'The Problem of Material Constitution'. *The Philosophical Review*, 104/4: 525 – 552.

Read, Stephen (1979). 'Self-Reference and Validity'. *Synthese*, 42/2: 265 – 274.

Reid, Thomas (1764). *An Inquiry into the Human Mind: On the Principle of Common Sense*, ed. Derek R. Brooks. University Park, Pennsylva-

nia: The Pennsylvania State University Press, 1997.

Reid, Thomas (1785). *Essays on the intellectual powers of man* ed. by Derek R. Brookes University Park : Pennsylvania State University Press, 2002.

Rescher, Nicholas (2001). *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution*. Chicago: Open Court.

Rosser, Berkeley (1942). 'The Burali-Forti paradox'. *The Journal of Symbolic Logic*, 7: 1 – 17.

Russell, B. (1897). *An essay on the foundations of geometry*, Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, Bertrand (1900). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages*. Cambridge: Cambridge University Press.

________ (1908) 'Mathematical Logic as Based on the Theory of Types'. *American Journal of Mathematics*, 30: 222 – 262.

________ (1912) *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press.

________ (1917) 'Mathematics and the Metaphysicians', in his *Mysticism and Logic and other essays*. Watford, UK: Taylor, Garnet, and Evans: 74 – 96.

________ (1923) "Vagueness," *Australasian Journal of Philosophy*, 1: 297 – 414.

________ (1945) *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster.

________ (1956) *Portraits from Memory*. London: George Allen & Unwin.

________ (1957) 'On Denoting', in *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh. London: Allen and Unwin.

_________(1964) *Why I am not a Christian*. London: Allen & Unwin.

_________(1990) 'On Some Difficulties of Continuous Quantity', in *The Collected Papers of Bertrand Russell* vol. 2 ed. by Nicholas Griffin and Albert C. Lewis, London: Unwin Hyman: 44 – 58.

_________(1994) *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 3, ed. Gregory H. Moore. London: Routledge.

Ryle, Gilber (1949). *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.

Sainsbury, R. M. (1995). *Paradoxes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schopenhauer, Arthur (1966). *The World as Will and Representation* New York: Dover.

_________(1970) *Essays and aphorisms*, ed. and trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth, England: Penguin Books.

Sedley, David N. (1982). 'The Stoic Criterion of Identity'. *Phronesis* 27/3: 255 – 275.

_________(1993) 'Plato, Theaetetus 145 – 147'. *Aristotelian Society* Supplementary Volume LXVII: 125 – 149.

Sextus Empiricus (1933a). *Outlines of Pyrrhonism*, trans. R. G. Bury. Loeb Classical Library, London: William Heinemann.

_________(1933b) *Against the logicians*, trans. R. G. Bury. Loeb Classical Library, London: William Heinemann

Sidgewick, Henry (1874). *The Methods of Ethics*. London: Macmillan

_________(1905) 'The Philosophy of Common Sense', in *Lectures on the Philosophy of Kant*, ed. J. Ward. London: MacMillan: 406 – 429.

Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. New York: MacMillan.

Skyrms, Brian (1975). *Choice and Chance.* Encino, California: Dickenson Publishing Inc. second edition.

Smullyan, R. (1978). *What is the Name of this Book?.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Spade, Paul Vincent (1973). 'The origins of the mediavel 'insolubilia'. *Franciscan-Studies* 33: 292 – 309

Strabo (1929). *The geography of Strabo*, trans. Horace L. Jones. Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library.

Thomas, Henry (1965). *Biographical Encyclopedia of Philosophy.* Garden City: New York, Doubleday.

Thomson, J. F. (1962). 'On Some Paradoxes', in *Analytical Philosophy*, ed. R. J. Butler. New York: Barnes & Noble: 104 – 119.

_________ (1970) 'Tasks and Super-tasks', in *Zeno's Paradoxes* Wesley C. Salmon (ed.). New York: Bobbs-Merrill.

Thorndike, Lynn (1944). *University Records and Life in the Middle Ages.* New York: Columbia University Press.

Turing, Alan (1936). "On computable numbers with an application to the Entscheidungsproblem," *Proceedings of the London Mathematical Society*, series 2, vol. 42: 230 – 65.

Unger, Peter (1979a). 'I do not exist', in *Perception and Identity*, ed. G. F. MacDonald. Ithaca: Cornell University Press.

_________ (1979b) 'There are no Ordinary Things'. *Synthese*, 4: 117 – 54.

_________ (1980) 'The Problem of the Many'. *Midwest Studies in Philosophy* 6: 411 – 467.

Van Fraassen, Bas (1989). *Laws and Symmetry.* Oxford: Clarendon Press.

Van Inwagen, Peter (1981). 'The Doctrine of Arbitrary Undetached Parts'. *Pacific Philosophical Quarterly*, 62: 123 – 37.

Vlastos, Gregory (1983). 'The Socratic Elenchus'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1: 27 –58.

Wang, Hao (1950). 'A Formal System of Logic'. *The Journal of Symbolic Logic*, 15/1: 25 –32.

Wheeler, Samuel C. (1983). 'Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments'. *American Philosophical Quarterly*, 20/3: 287 –295.

Whitehead, Alfred North (1929). *Process and Reality*. Cambridge University Press.

________(1947) *Essays in Science and Philosophy*. New York: Philosophical Library.

Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe. New York: MacMillan.

________(1964) *Philosophical Remarks*. ed. R. Rhees trans. R. Hargreaves and R. White. Oxford: Blackwell.

________(1969a) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford: Basil Blackwell.

________(1969b) *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

________(1975). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett. Berkeley: University of California Press: 27 –28.

________(1976) *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge*, 1939. Ithaca: Cornell University Press.

________(1978) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Basil Blackwell, 3rd edition.

Yablo，Stephen（2000）．‘A reply to the new Zeno’．*Analysis*，60/2：148–151．

译后记

读研究生的时候，老跟一个室友说起宇宙，说宇宙有多大，到底是个什么东西，人的存在到底是为什么。说到后来，两人感叹一笑，结论就是：没法想。然后两人都说想起这些东西，很绝望。

《悖论简史》为我们介绍的就是哲学史上这样一些让人迷惑的论题。至于本书的趣味性和深度，还是读者自己去品味吧。当初之所以要翻译这本书，主要是因为国内尚无从悖论的角度来写哲学史的专著。本书的主题切合了我们在世者一个不可逃避的思之维度或悲悯的缘由。古往今来的大哲基本上都为悖论所困，似乎也没有哪个颖异绝伦者能解决自己所碰到的悖论。我一直以来都很膺服休谟，因为他很干脆，他说印象哪来的，他不知道。但让人生发悖谬感的主要原因就是不知道。我想，飞出蝇瓶没那么容易。不过，生活中没必要较真。现实中的休谟活得很优裕自得，罗素到80高龄还花心不死。本书的作者也没有因为专门研究悖论而怎么怎么样，他很睿智和达观。禅宗会说，哪来的什么蝇瓶？胡扯！

本书的翻译历时一年，其间自己太拖沓。所以得感谢编辑王立刚先生的耐心。书中第二十三章是请朱蕾小姐翻译的，由我校对，全部责任由我负责。翻译期间，有些细节问题请教过徐向东老师，当然，更多的问题是请教原书作者索伦森教授。在此向他们一并致谢。

“这寂寞而温柔的夜，我无数的生命逃出又跌进。”这是我本科时候写过的一句诗。谨以此句献给我的爱情和学业，献给袁金妹小姐！